UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01778629 4

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/lthiquedegiord00brun

U.o.C.
78/3/20

# L'ÉTHIQUE DE GIORDANO BRUNO

ET LE

# DEUXIÈME DIALOGUE DU SPACCIO

(TRADUCTION AVEC NOTES ET COMMENTAIRE)

---

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE

DES

CONCEPTIONS MORALES DE LA RENAISSANCE

## DU MÊME AUTEUR

**Essai sur l'Apologétique littéraire, du XVII^e siècle à nos jours,** 1903, Paris, Alph. Picard, rue Bonaparte. . . . . **4 fr.**

**La Pensée italienne au XVI^e siècle et le courant libertin**, Paris, Ed. Champion, 1917 . . . . . **15 fr.**

Lyon. — Imprimerie A. Rey, 4, rue Gentil. — 76999

# L'ÉTHIQUE DE GIORDANO BRUNO

ET LE

# DEUXIÈME DIALOGUE DU SPACCIO

(TRADUCTION AVEC NOTES ET COMMENTAIRE)

---

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE

DES

## CONCEPTIONS MORALES DE LA RENAISSANCE

PAR

J.-Roger CHARBONNEL

DOCTEUR ÈS LETTRES

169937
14/3/21

PARIS

LIBRAIRIE ANCIENNE HONORÉ CHAMPION

ÉDOUARD CHAMPION

5, QUAI MALAQUAIS, 5

—

1919

Τέρρα

A LA MÉMOIRE

de mon ancien et très cher Maître

M. ÉMILE FAGUET

de l'Académie Française.

A MESSIEURS

L. BRUNSCHVICG ET F. STROWSKI

Professeurs à la Sorbonne.

*Hommage de respectueuse gratitude.*

Ce travail est le complément logique de notre ouvrage sur *la Pensée italienne au* XVI^e^ *siècle et le Courant libertin*[1].

En nous appuyant sur la traduction du second dialogue du *Spaccio*, nous avons essayé de caractériser l'*éthique* de G. Bruno et, en même temps, une des formes les plus curieuses et les plus suggestives de *la spéculation méditerranéenne* qui, aujourd'hui plus que jamais, mérite de retenir l'attention.

Nous nous sommes efforcé de dégager les traits significatifs des conceptions morales de ce philosophe, le plus original, sans doute, de la Renaissance italienne. Evitant à propos de ce penseur hardi, dont on sait le tragique destin, tout ce qui pourrait ressembler à une apologie ou à un réquisitoire, nous avons cherché à le « situer » exactement par rapport à ses maîtres, à ses précurseurs de l'antiquité, aux théologiens orthodoxes, dont il se sépare, sur tel ou tel point, et à ses contemporains immédiats, qu'il continue ou complète. C'est dire que, réagissant contre la tendance de certains critiques qui l'ont trop « modernisé », nous avons tâché de le replacer dans son milieu, sans, d'ailleurs, céler la nouveauté, la fécondité de plusieurs de ses théories. Nous serions heureux d'avoir rendu ainsi l'œuvre de Bruno plus accessible au lecteur français et, par la même occasion, d'avoir restitué à l'auteur du *Spaccio* bien des idées dont on fait honneur, trop souvent, à des philosophes postérieurs, et, notamment, aux idéalistes allemands du commencement du XIX^e^ siècle.

[1] Paris, Champion, 1917.

# BIBLIOGRAPHIE

## I. ÉDITIONS ORIGINALES

*Spaccio della Bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal Consiglio, rivelato da Mercurio, recitato da Sofia, udito da Saulino, registrato dal Nolano. Diviso in tre dialogi, subdiviso in tre parti.* Parigi, 1584.

*Cabala del Cavallo Pegaseo, con l'aggiunta del l'Asino Cillenico.* — Parigi, a presso Antonio Baio, 1585.

*Degli Eroici Furori.* — Parigi, a presso Antonio Baio, 1585, in-8.

## II. ÉDITIONS MODERNES

Wagner (Ad.). *Opere di G. B. Nolano ora per la prima volta raccolte e publicate in due volumi.* Leipzig, Weidmann, 1830, in-8.

Vol. I. *Il Candelaio. La Cena, Della Causa.*

Vol II. *Del Infinito. Lo Spaccio. La Cabala. Gli eroici Furori.*

---

Dans la *Biblioteca rara* de Daëlli, par les soins d'Eug. Camerini, ont été publiés :

1° *Lo Spaccio.* Milan, 1863.

2° *La Cabala...* con l'aggiunta del l'*Asino Cillenico.* Ibid., 1864, in-16.

3° *Gli Eroici furori.* Ibid., 1865, in-16.

(Avec introductions tirées de *Bartholmess.* — Ces éditions reproduisent, en somme, le texte de Wagner.)

Edition populaire du *Spaccio*, par E. Perino (avec introduction de G. Stiavelli). Rome, 1888.

Edition populaire des *Eroici furori* (2 vol. Bibl. universale Sonzogno, Milan, 1905.

Nous rapprochons ces deux éditions des précédentes, parce qu'elles se rattachent au texte de Daëlli, c'est-à-dire à celui de Wagner, auquel n'ont été apportées que de très rares et assez maladroites retouches.

---

Lagarde (P. de). *Le opere italiane di G. B.* ristampate. Gotting. 1888 (Horstmann), 2 vol., avec Index.

Gentile (Giovanni). *Le opere italiane, a)* Dialoghi metafisici, 1907; *b)* Dialoghi morali, 1908. Bari, Laterza.

---

W. = Edition Wagner.
L. = Edition Lagarde.
G. = Edition Gentile.

## III. TRADUCTIONS

I. — Anglaise du *Spaccio :*

*The expulsion of the triumphant beast.* London, 1713 (attribuée soit à Toland, cf. Bartholmess, *G. B.* Paris, Ladrange, 1847, II, 1870-1871; soit à W. Morehead, qui serait un frère de Toland; cf. J. Frith, *Life of Bruno*, London, 1887, p. 321, et l'auteur de l'étude : G. B. en Angleterre, *Quaterly Review*, oct. 1902, que cite Mac Intyre, *G. B.*, London, Macmillan, 1903, p. 349.

II. — Française d'un fragment du *Spaccio* (1re partie du 1er dialogue) :

*Le ciel réformé*, par l'abbé de Vougny, chanoine de Notre-Dame, 1750 (Gentile en donne un specimen, p. VIII-X de la préface des *Dial. mor.*).

III. — Anglaise des Eroici Furori :

*The Heroic enthusiats an ethical Poem.* L. Williams, London, 1887.

IV. — Allemande :

L. Kuhlenbeck, *Die Vertreibung der Triumphierenden Bestie*, Leipzig, 1899, Dieter; 1904, Diederichs.

Quelques sonnets des *Eroici furori* ont été traduits par Carrière, *op. cit.* bibliog., Leipzig, 1887, et par Hermann Schutz, *Programma des städtischen Gymnasiums*, 1869-1870, comme le rappelle Frith, *op. cit.*, p. 323.

## IV. ÉTUDES HISTORIQUES OU CRITIQUES[1]

Acanfora-Venturelli (R.), *Il monismo teosofico di G. B.*, Palermo, 1893.

Adamson, *Bruno* (*in* develop. of modern Phil., II, p. 23, 44, London, 1903).

Alessio (F.), *G. Bruno*, Ras. naz., 43, 1888. — *L'evoluzionismo di G. B.*, Rosm., A., 3, 1, 1889.

Ardigò (Rob.), *Opere Fil.*, vol. I-IX, 1882-1903.

Bartholmess (Christ.), *G. B.*, Paris, 1846, 1847, 2 vol.

Berti (D.), *Vita di G. B.*, pub. d'abord dans la *Nuova Antologia*, t. IV, 1867, p. 209, 437, 648 ; t. V, 297 ; t. VI, 83, 267, 686 ; puis, en volume [2]), à Turin, 1868.

— *Il Bruno e il Rinascimento*, N. Antol., 1889, S. III, vol. XXIV, p. 321.

Bovio, *L'etica dal Dante al Bruno* (discorso, Roma, Perino, 1889).

Brunnhofer (Herman), *G. B., Weltanschauung und Verhängniss*, Leipzig, Furs's Verlag R. Reisland, 1882 ; Pierei'sche Hofbuckdruckerei.

De Bruyn (P. A.), *Dissertatio de vita, doctrina et moribus G. B.*, Groning., 1837.

Cantoni (C.), *G. B.*, Riv. it. di fil., maggio-giugno, 1888.

Carrière, *Phil. Weltanschauung der Reformationszeit*, Stuttgart, 1847, p. 365-494 ; Leipzig, 2e éd., 1887.

Dilthey (W.), *G. B. und Spinoza*, Archiv. für Gesch. d. Phil., VII, 2, 1894.

Fiorentino (F.), *Il panteismo di G. B.*, Napoli, tip. di M. Lombardi, vico Freddo Pignasocca, 1861.

— *I dialoghi morali di G. B.*, Giorn. Napol., n. s. V, 7, 1882, p. 38.

— *Il risorgimento fil. nel 400*, Napoli, 1885.

[1] On ne trouvera ici que les études qui, directement ou indirectement, fournissent des indications sur l'*éthique* de Bruno. Pour une bibliographie générale et complète de Bruno, cf. notre livre sur *la Pensée italienne et le Courant libertin*.

Frith, *Life of G. B.*, London, 1887.

Gentile, *G. Bruno nella storia della cultura*, Palermo, 1907.

Di Giovanni (V.), *G. B. e le fonti della sua dottrina*, Palermo, 1888.

Hartung, *Grundlinien der Etik bei G. B.*, Hunderstund, Leipzig, 1878.

Huber (F.), *Phil. de la rel.*, Neustadt, 1902.

Mac Intyre, *G. B.*, London, Macmillan, 1903.

Kühlenbeck (L.), *G. B. sein Leben und seine Weltanschauung*, Vorträge, München, Ackermann, 1888.

Levi, *G. B., o la Religione del Pensiero*, Torino, 1887.

Lilla (V.), *Massima relazione fra Dio e il mondo* (Breve saggio crit. sulla dott. di B. e di Spinoza). (Acc. palor., 18, 1903-1904).

Louis (G.), *Bruno* (sa conception du monde et de la vie), Berlin, 1900.

Manzoni (R.), Dell'amore a presso G. B. e Schopenhauer (Fil. sc. ital., 1878, 18).

Mariano (R.), *Uomini e idee* (G. B.), Firenze, 1905.

Masci, *Rendi conti Accad. Napol.* (Memorie), 30 giugno 1889.

Moeller (M.), *G. B., sa vie, ses doctrines* (Rev. de Bruxelles), Bruxelles, 1840.

Mondolfo (R.), *B. et F. Tocco*, Cultura fil., sept.-déc., 1911.

Monnier (M.), *G. B.*, Bibl. Univ. et Rev. Suisse, 1884, nos 71-72.

Previti (P.), *G. B. e suo tempo*, Prato, 1887, in-8.

Rixner et Siber, *G. B.*, Sulzback, 1824.

Schiattarella (R.), *I precursori di G. B.*, Riv. di fil. scient., an. 7, vol. 7, 1888.

*Dottrina di G. B.* (Conf. all'Ateneo di Palermo), Palermo, Lauriel, 1888.

Sigwart, *Spinoza's neuntdekter Tractat von Gott...*, Gotha, 1866.

Spampanato, *L'Antipetrarchismo di G. B.*, Milano, Trevisini, 1900.

— *Lo Spaccio e sui antecedenti*, Portici, Stab. Vesuvicino, 1902.

Spaventa (B.), *Dell'amore dell'eterno e del divino (R. Enc. ital.*, 1. 1854 (publié dans les *Saggi*, vol. II).

— *Saggi di Critica fil. pol. e rel.*, vol. I. Napoli, 1867; vol. II, G. B. Fil. pratica. Concetto dell'Infinita.

H. von Stein, *Ueber die Bedeutung des dichterisches Elementes in der Phil. v. B.*, Halle, Nietschmann, 1881.

Tocco (F.), *G. B.* (Conferenza), Firenze, Le Monnier, 1886.

— *Le opere latine di G. B. esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, Le Monnier, 1889.

— *Le opere inedite di G. B*, Atti della R. Accad. Scienze mor. e Pol., vol. XXV, P. VIII, p. 268, Napoli, 1892.

Troïlo (Erminio), *Fil. di G. B.*, Torino, Bocca, in-8, 1907.

---

D. = *Dictionnaires de vulgarisation* (Grande Encyclopédie, Franck, Larousse, etc.).

# L'ETHIQUE DE GIORDANO BRUNO

ET LE

# DEUXIÈME DIALOGUE DU SPACCIO

## I

## INTRODUCTION

Les dialogues moraux de Bruno, — qui, au demeurant, ne traitent de l'éthique qu'à travers une théorie de la Connaissance, — comprennent le *Spaccio*, la *Cabala*, augmentée de l'*Asino Cillenico*, et les *Eroici Furori*. Le premier porte la date de 1584, les autres celle de 1585. D'après les titres, tous trois auraient été imprimés à Paris (les deux derniers chez Antonio Baio). Cette affirmation ne semble pas convaincre l'érudit éditeur de Bruno, Giovanni Gentile[1]. Celui-ci s'appuie sur une déclaration faite par Bruno lui-même, lors du procès de Venise[2], et qu'il complète par les observations suivantes : « Le philosophe ne se rend de Londres à Paris qu'en octobre 1585[3]. Dans l'Argument des *Eroici Furori*, — écrivant à son

[1] Gentile, *Dialoghi* MORALI *di G. B.*, t. II, p. v, vi, vii.

[2] Costituto del 2 giugno 1592 (Berti, *Vita* [2] *di G. B.*, p. 399) :

« Tutti quelli libri stampati che dicono nella impression loro, che sono stati stampati in Venezia, sono stati stampati in Inghilterra; e fu il stampator, che volse metterve che erano stampati in Venezia per venderli più facilmente, e acciò : avessero maggior esito, perchè, quando s'avesse detto che fossero stampati in Inghilterra, più difficilmente se averiano venduti in quelle parti. E QUASI TUTTI li altri ancora sono stampati in Inghilterra, ancor che dicano a Parigi, o altrove ».

[3] Mac Intyre, *op. cit.* (Bibliog.), p. 47-48. — Gentile, *G. B. nella storia della cultura*, p. 144.

protecteur Ph. Sidney qui, probablement, se chargeait des frais de la publication, — il parle de son séjour en Angleterre comme d'un séjour qui dure encore[1]. Cet Argument, auquel il faut joindre l'Erratum et le sonnet intitulé : *Iscusazion del Nolano*[2], ne peut avoir été tiré qu'après tout le reste de l'ouvrage. Quant à la *Cabala*, elle a certainement précédé les *Eroici Furori*, puisqu'elle y est expressément citée[3]. Il convient de faire la même remarque, en ce qui concerne le *Spaccio*, qui est cité dans l'*Epistola dedicatoria* de la *Cabala*[4]. Mais une allusion de ce dernier dialogue[5] nous permet de supposer que la *Cabala* était déjà ébauchée, lorsque le *Spaccio* vint à la lumière. Le début de l'*Epistola dedicatoria* confirme cette hypothèse[6]. Ainsi donc, conclut Gentile, lesdits dialogues furent vraisemblablement écrits, en tout cas, imprimés à Londres, entre 1584 et 1585, dans l'ordre que nous avons indiqué. Bruno n'aurait pas attendu de rentrer à Paris, avec l'ambassadeur Michel de Castelnau, seigneur de Mauvissière, pour livrer à la composition ces ouvrages qui se succèdent à fort peu de distance. » — Le raisonnement de Gentile a, tout au moins, le mérite de l'ingéniosité. Ce qui reste indiscutable, c'est l'*époque* à laquelle ont paru ces dialogues, — et c'est là, à nos yeux, l'essentiel : datant de 1584 et de 1585, le *Spaccio*, la *Cabala* et les *Eroici Furori* se raccordent à une certaine phase de la spéculation brunienne; et, dès lors, il devient assez facile de les « situer » à leur vraie place, dans l'évolution générale des doctrines du philosophe. C'est seulement à cette condition qu'on a des chances d'en pénétrer le sens, par delà la fiction poétique à laquelle d'aucuns se sont trop arrêtés[7].

[1] W., II, 303; L., 612-13; G., II, 293.

[2] L'erratum est laissé de côté par Wagner; L., p. 621-22; G., II, 304-5. — Sonnet, W., II, 312; L., 622-3; G., II, 306.

[3] W., II, 324; L., 634-5; G., II, 324.

[4] W., II, 255-6; L., 562-3; G., II, 220.

[5] *Cabala*, W., II, 265-6; L., 573-4; G., II, 236.

[6] W., II, 253-4; L., 560-1; G., II, 215-6.

[7] P. ex. : Carrière, *op. cit.* Bibliog.

Ces œuvres, que Bruno a conçues dans sa pleine maturité, au moment où il jouissait d'une situation relativement paisible, sont intéressantes à étudier à divers points de vue. D'une part, nous sommes mis en mesure de juger, pièces en mains, jusqu'à quel degré étaient fondées les craintes ou les diatribes indignées de ceux qui, non contents de découvrir dans le *Spaccio* un monument d'athéisme arrogant, une machine de guerre dirigée contre le christianisme, affectaient parfois de l'identifier avec le fameux libelle averroïstique : *De Tribus Impostoribus*[1]. D'autre part, nous assistons à l'un des trop rares essais de constitution d'une éthique philosophique et autonome qui, vers la fin du XVI^e siècle, se sont produits en Italie et même dans l'ensemble des pays de culture latine, où, le plus souvent, on se bornait à reprendre et à amplifier, — fût-ce en leur donnant une certaine teinte chrétienne, — les lieux communs les plus édifiants des moralistes de l'antiquité classique. En même temps, nous apercevons, comme en un raccourci expressif, la plupart des thèmes familiers aux penseurs de la Renaissance, et nous pouvons nous persuader que la fermentation intellectuelle de cette époque décisive ne saurait se cristalliser en quelques formules simplifiées.

Sans nous interdire de nombreux rapprochements avec les autres ouvrages (lorsqu'il faudra préciser certains points de notre analyse, ou montrer les développements ou les flottements de la doctrine), nous nous appesantirons de préférence sur le *Spaccio* qui contient en germe toute l'éthique du Nolain.

[1] Surtout après la traduction de Toland. Cf. Beyer, *Mem. librorum rariorum*, p. 220. — Mosheim, *De vita et scriptis Tolandi*, p. 173 (il déforme le titre : *Specchio* [miroir] della...). — Reimmann, *Hist. Atheismi*, Hildesiae, 1725, p. 375. — J.-F. Buddeus, *De l'Athéisme et de la superstition*, trad. Philon, complétée par Fischer ; Amsterdam et Leipzig, 1756, p. 56. — Chaufepié, en revanche, le tient pour peu dangereux (*Dictionnaire*, art. *Bruno*).

On trouvera de nombreux jugements sur Bruno dans notre *Courant libertin* (c. I, V et VI). — Cf. aussi Bartholomess, *op. cit.* Bibliog., II, 69-72. — Mac Intyre, *op. cit.*, p. 346-48.

Suivre dans tous ses détails l'affabulation curieuse et touffue à travers laquelle se présentent les idées de Bruno, ce serait risquer, en accordant trop d'attention à des indications accessoires, à des digressions d'un caractère redondant ou anecdotique, de perdre le fil conducteur et d'oublier la thèse générale qui, seule, importe ici. Nous nous contenterons, en conséquence, de *résumer fidèlement*, mais succinctement, le mythe du *Spaccio*, de manière à faire saillir les thèmes qui en constituent la trame substantielle et qui, souvent, sont un peu « noyés » dans la luxuriance de la forme. Notre but n'est pas d'entreprendre une étude, qui nous entraînerait beaucoup trop loin, sur la valeur littéraire du dialogue. Combien il y aurait à dire, en effet, sur la couleur variée et parfois truculente à l'excès, sur la grâce aisée et, par moments, familière, sur le mouvement presque vertigineux ou la plénitude sonore d'un style qui révèle en même temps le poète et l'orateur [1]. A travers ces pages débordantes de verve, où les idées tourbillonnent en une sorte de ronde effrénée, où les images accumulées éclairent les abstractions, où l'esprit jongle avec les paradoxes et décoche tout autour de lui les flèches brûlantes du sarcasme, où, par échappées, le lyrisme s'élève jusqu'aux sublimités de l'hymne, où tous les tons se heurtent en de violents contrastes, et d'où se dégage une ardeur persuasive et conquérante, on devine l'ancien moine qui a dû s'exercer à la prédication, mais surtout le Méridional, originaire des environs de Naples, portant en lui l'âme d'un apôtre, et dont l'intelligence, avide de vérité, s'est nourrie d'innombrables lectures, sans jamais s'être asservie aux exigences d'un goût scrupuleux. Le *Spaccio* doit être regardé comme une immense symphonie où certains thèmes circulent librement, se développent, s'enrichissent, toujours reconnais-

[1] P. ex. : les passages relatifs à Ozio : W., II, 199-210, passim; L., 502-513; G., II, 138-153. — A Penitenza : W., II, 188-89; L., 490-91; G., II, 121. — Cf. H. von Stein, *op. cit.*, Bibliog., passim.

sables malgré la surcharge de l'ornementation. Est-il besoin d'ajouter que réminiscences[1] et citations pullulent dans ces pages si pleines de sève : Aristote, la Cabale, Nicolas de Cusa, Démocrite, Empédocle, Epicure, Homère, Horace, Porphyre, Sénèque, Socrate et Virgile y voisinent avec le Tasse et Tansillo[2]. Les notes de notre traduction prouveront que le livre repose sur une solide base d'érudition, et que Bruno, par exemple, avait beaucoup pratiqué les maîtres de la spéculation grecque. En ce qui concerne plus spécialement la fable du *Spaccio*, rien n'empêche de supposer qu'il ait subi l'influence de Platon, de Lucien[3], de Dante, de Pétrarque[4].

[1] Pour les sources des notions *astrologico-mythologiques* du *Spaccio* : cf. Aratus (*Phénomènes*, commentés par Germanicus et traduits par Avienus, dont l'édition princeps est datée de Venise, 1488). — Eratosthène pseud.). *Catasterismes*. — Hyginus, *Astronomiques*, édition à Venise, 1482, in 4°. — Ovide, *Métamorphoses*. On trouvera dans l'édition Gentile, t. II, le détail des rapprochements et des références.

Il ne sera pas inutile de noter aussi le titre du livre de Pietro Manzoli (dit Palingenius, de Ferrare) : le *Zodiacus vitae*, qui a, d'ailleurs, fourni à Bruno des arguments en faveur de l'infinité de l'univers.

L'ancien système des astérismes représente et réfléchit toutes les vieilles superstitions (*De Monade*, p. 511, 12).

[2] Cf. Gentile, éd., t. II (table onomastique). A propos de la description de l'âge d'or, B. a inséré dans le *Spaccio* des fragments de l'*Aminta*, du Tasse : W., II, 201-202 ; L., 504-5 ; G., II, 140-1. — Rixner et Siber les ont trop généreusement attribués à Bruno, (*G. B.*, Sulzbach, 1824, p. 230).

A plusieurs reprises il a mis à contribution le *Vendemmiatore*, de Tansillo. P. ex. : W., II, 202-3 ; L., 505-6 ; G., II, 142 ; W., II, 209-10 ; L., 513-14 ; G., II, 153.

De ce poète, il avait déjà exploité, dans la *Cena delle Ceneri*, le *Vendemmiatore* et un sonnet. W., I, 128, 130-1, 140-1 ; L., 125-6, 128, 138-9 ; G., I, 21, 25, 42. — Sur Tansillo, cf. notre note dans l'*Appendice*.

[3] P. ex. : *Jupiter tragédien* et surtout *l'Assemblée des Dieux*. [Sur Lucien, on consultera l'excellent ouvrage de M. Maurice Croiset.] — Cf. Fiorentino, *Dial. mor. di G. B.* (Giorn. Napol., aprile-maggio, 1882, p. 38-40). — Spampanato, *Lo Spaccio della bestia trionfante*, Portici, 1902, p. 15 et sq.

[4] Il les nomme dans le premier dialogue : W., II, 126 ; L., 424 ; G., II, 29. — Cf. aussi, touchant Pétrarque : W., I, 227-8 ; L., 223 ; G., I, 160, et quelques passages, reproduits ou imités. P. ex. : *Cabala* : W., II, 283, 289-90 ; L., 592-3, 599-600 ; G., II, 263, 273.

Dans l'argument des *Eroici furori*, Bruno dirige une tirade cinglante contre

de Niccolo Franco [1], voire, de quelques-uns de nos poètes qui avaient cultivé au moyen âge le genre allégorique ou didactique [2] : les uns avaient transporté au sein d'une assemblée les phénomènes qui, normalement, se déroulent dans la pensée

les disciples *dégénérés* de Pétrarque, contre les poètes de troisième ordre qui, sous couleur de suivre les traces de l'auteur des Canzoni, cultivaient un genre léger et licencieux. Cf. Spampanato, *l'Antipetrarchismo di G. B.*, Milano, E. Trevisini, 1900.

[1] Niccolo Franco, *Dialoghi piacevolissimi*, Venezia, 1539. (Il imagine un voyage au ciel. Il n'obtient l'autorisation d'entrer dans l'olympien séjour que grâce à Momus. Il s'entretient alors avec Jupiter qui lui accorde quelques faveurs). — Fiorentino, *Dial. mor. di G. B.* (Giorn. Napol., aprile-maggio, 1882, p. 38-40). — Spampanato, *op. cit.*, p. 15 et sq.

[2] « Appliquée dans les écoles de philosophie ancienne à sauver les chefs-d'œuvre de la poésie et les mythes de la vieille religion de la condamnation inévitable que la conscience morale de l'humanité, chaque jour plus éclairée, eût portée contre leur primitive grossièreté, l'allégorie fut reprise par les chrétiens, d'abord pour autoriser l'étude de la littérature païenne, puis pour justifier aux yeux des fidèles maints passages des saintes Ecritures, dont leur simple honnêteté se fût scandalisée, enfin pour exposer sous une forme plus attrayante et plus vive les vérités dogmatiques de la religion et de la morale. De saint Basile, à qui Ulysse abordant à l'île des Phéaciens représentait la vertu toute nue, auguste et vénérable dans cette nudité même, de Fulgentius Planciades, à qui l'*Enéide* racontait les voyages de l'âme chrétienne, de Prudence, qui faisait battre les vertus et les vices dans sa *Psychomachie*, de Martianus Capella, qui mariait en justes noces Mercure et la Philologie, l'allégorie passa aux clercs scolastiques qui en firent leur instrument favori d'interprétation et de recherche. L'explication allégorique d'un texte fut légitime et nécessaire ainsi que l'explication littérale, et même au-dessus d'elle. Ainsi, dès que les clercs écrivent en langue vulgaire, dès le *Poème de la Passion*, ils y transportent l'allégorie : de leurs *physiologues*, où l'histoire naturelle est tournée en allégories, sortent les *bestiaires*. Ce sont eux qui inondent la littérature de songes, de voyages, de batailles où éclate un symbolisme laborieux et parfois puéril : c'est leur esprit qui inocule la fureur allégorique aux romans bretons d'intention mystique, comme au lyrisme savant et galant.

« La part des clercs et de l'esprit clérical dans la littérature française devient de plus en plus grande, à mesure que la bourgeoisie prend de l'importance, réfléchit, s'éclaire, à mesure aussi que les écoles, et l'Université de Paris surtout, définitivement organisée au commencement du XIIIe siècle, jettent dans le monde et comme sur le pavé une foule de clercs qui ne sont plus ou sont à peine d'Eglise : ces clercs sans mission ni fonction répandront hors des écoles et des couvents, hors de la langue latine aussi, les idées, les connais-

isolée d'un homme, les états de conscience individuels[1] ; les autres, par un facile symbolisme, s'étaient bornés à personnifier les vices ou les vertus[2]. Que Bruno se soit plus ou moins inspiré de tel ou tel de ces derniers modèles, la chose est probable ; mais l'imitation directe ne peut être démontrée par des arguments péremptoires. Dans l'ensemble, par le ton et le tour du style, cet ouvrage, au point de vue littéraire, reste original.

Il reste original aussi, — et c'est là surtout ce qui nous intéresse, — par *l'orientation de la thèse fondamentale, par le rappel fréquent de conceptions capitales qui étayent tout le système de Bruno.* On s'explique sans peine qu'il ait attiré l'attention inquiète de tous ceux qu'alarmaient les hardiesses du Nolain, et des apologistes superficiels qui l'ont taxé d'athéisme. C'est pourquoi nous avons estimé utile d'en examiner la portée. *A la brève analyse, déjà annoncée, de l'affabulation, nous avons fait succéder une traduction du deuxième*

sances, les habitudes intellectuelles, les procédés logiques du monde qui les a formés. Tout ce travail aboutit au Roman de la Rose et s'y résume. »

Cf. les personnifications de Jalousie, Pauvreté, Honte, Danger, Peur, Courtoisie, etc. Lanson, *Hist. de la litt. fr.*, p. 120 (5e édition).

Le succès du Roman de la Rose fut inépuisable, en Italie, durant plusieurs siècles (L. F. Benedetto, *Il « Roman de la Rose » e la letteratura italiana*, Halle, 1910). — Cf. aussi, *le Tournoiement de l'Antechrist* (poème en vers français octosyllabiques, imité sans doute du *Songe d'Enfer*, de Raoul de Houdan, par Huon de Méry, aux environs de 1230), où nous assistons à des combats singuliers entre Prouesse et Couardise, Largesse et Vilenie, Courtoisie et Mensonge, dont les accoutrements symboliques sont décrits d'une façon copieuse. Parmi les soldats de l'Antechrist, qui finalement succombe, apparaissent Jupiter, Saturne, Apolin, Hercule, etc.

[1] P. ex. : Lucien.

[2] P. ex. : Pétrarque, *De remediis utriusque fortunae*, l. II. — Federigo Frezzi de Foligno dépeint en rimes tierces, dans le *Quadriregio* (1481), les quatre royaumes de l'Amour, du Démon, des Vices et des Vertus. Minerve y converse avec les prophètes Enoch et Elie. — En 1618, à Strasbourg, l'allemand Jean Valentin Andreae publiera les *Mythologiae Christianiae, sive virtutum et vitiorum vitae humanae imaginum libri tres*, qui appartiennent au genre des productions appelées « paramythes » par Herder.

*dialogue, qui sera elle-même suivie d'un commentaire synthétique où, en nous appuyant sur ledit texte et sur des textes complémentaires, nous tâcherons de dégager la construction et la valeur de la morale de Bruno.* Nous n'avons pas cru nécessaire de donner une version de l'ouvrage *tout entier*, — ce travail ayant été fait, au XVIIIe siècle, en Angleterre, et assez récemment en Allemagne, de telle façon que le lecteur, s'il est peu difficile en ce qui touche la richesse ou la précision de « l'appareil critique », puisse, avec des loisirs, embrasser aisément la totalité du *Spaccio*[1]. Sans vouloir déprécier ces publications, — utiles à leur heure, — nous les rangerions aujourd'hui parmi celles qui sont plutôt destinées à la vulgarisation, ce terme désignant l'effort pour atteindre une catégorie de lecteurs encore assez restreinte, car Bruno risque fort de n'être jamais « populaire »! La première date d'une époque où l'on était, malgré de sensibles progrès, moins exigeant au point de vue de la méthode. La seconde — celle de Kühlenbeck — quoique provenant du pays qui a vu naître le plus grand nombre d'éditions érudites, ne correspond que très imparfaitement, comme on le constatera plus loin, aux habitudes, aux besoins les plus légitimes de l'esprit scientifique, de l'esprit moderne. Peut-être, au demeurant, eût-il été trop compliqué d'y satisfaire à propos d'une version *intégrale* de ce livre long et un peu prolixe, dont toutes les parties, il faut le confesser, ne méritent pas un soin si minutieux? Signalons pour mémoire qu'une *portion* du premier dialogue avait été révélée aux Français, en 1750, par la traduction, d'ailleurs fort approximative, et en quelque sorte panoramique, de l'abbé de Vougny. — Pourquoi avons-nous choisi, afin d'en offrir une transcription aussi scrupuleuse que possible, le *deuxième* dialogue de préférence aux autres? Parce que nous y avions rencontré, — plus creusés et mieux classés que dans les autres, moins délayés dans l'amplification oratoire ou moins

[1] Voir les « titres » dans notre *Bibliographie*.

obscurcis par le symbolisme poétique, — les *concepts essentiels* de l'éthique de Nolain, ceux surtout en fonction desquels s'ordonnent, selon nous, les séries des vertus pratiques. Parce que, malgré cette relative sobriété à laquelle ne peut que gagner l'exposé philosophique, ce dialogue nous avait semblé porter assez nettement l'empreinte du génie de Bruno pour permettre de saisir sur le vif, — outre la physionomie de son style, outre l'allure de sa démonstration et, si l'on ose dire, de sa dialectique, — la multiplicité des emprunts qu'il a faits aux grands métaphysiciens et aux grands moralistes de l'Antiquité. Tantôt, en effet, — et c'est le cas le plus rare [1], — les expressions mêmes d'un Platon ou d'un Plotin se retrouvent dans ces pages, ou inspirent des formules « équivalentes » que l'on y peut superposer, tantôt la filiation évidente des idées accuse une lecture assez récente de ces maîtres et une profonde influence exercée par eux ou leurs disciples sur l'esprit et sur l'âme tout entière de l'auteur. Bref, si nous avons arrêté notre choix sur ce dialogue, c'est que, tout compte fait, nous y avons vu un *spécimen* très significatif de la manière de Bruno, et un *centre de perspective* d'où l'on

[1] On s'en étonnera moins si l'on songe que, très vraisemblablement, Bruno a lu Plotin à travers la traduction latine, — élégante, mais souvent un peu large et « cicéronienne » —, de Marsile Ficin. Cette traduction, publiée en 1492, puis réimprimée en 1540 et en 1559, ne s'adjoint le texte grec — avec des sommaires et des analyses — que dans l'édition donnée à Bâle, en 1580. Or, à cette date, Bruno était déjà tout imprégné de néo-platonisme : « son siège était fait » ! — Peut-être son esprit mêlait-il inconsciemment aux formules plotiniennes, plus ou moins noyées dans la phrase de Ficin, le souvenir de certaines interprétations, parfois téméraires, — comme celles de Pic de la Mirandole dans le *De Ente et Uno* (cf. notre *Courant libertin*, p. 187 et sq.). — De Platon il semble avoir particulièrement pratiqué le *Phédon* et le *Timée*. D'ailleurs, comme nous l'avons montré (*ibid.*, p. 179 et sq.), au xv^e et au xvi^e siècles, la plupart des commentateurs opèrent d'étranges amalgames ou de paradoxales « conciliations » entre les systèmes de Platon, d'Aristote et de Plotin : la tendance générale est bien plutôt de « combiner » que de « distinguer ». Il suffit que des « thèmes spéculatifs » d'origine différente offrent quelques superficielles analogies, pour qu'on s'efforce alors de les « marier » : c'est ce que fait Bruno !

domine tout l'ouvrage, d'où l'on distingue même les assises et les lignes fondamentales du système.

Quant à la méthode adoptée par nous, elle diffère de celle de Kühlenbeck, à laquelle nous adressons deux reproches, tout en saluant bien volontiers le sérieux et louable effort dont témoigne ce travail[1]. Lorsqu'elle se heurte à un obstacle soudain, à une locution inattendue et peu limpide, à un terme quelque peu spécial du vocabulaire scolastique ou de la langue de Bruno, que l'on ne pénètre pas sans initiation préalable, la traduction de Kühlenbeck s'en tient *trop* fréquemment à une *interprétation*, sans doute ingénieuse, mais insuffisamment serrée et rigoureuse de l' « original » italien. Elle en dilue à sa guise telle ou telle phrase, intervertissant les propositions, entassant les synonymes, ou adoptant sans critique le texte, cependant discutable par endroits, de l'édition Wagner. Ne conviendrait-il pas d'avouer, au contraire, qu'ici ou là, l'historien des idées le moins prompt à se laisser déconcerter par la pensée ou par le style de Bruno hésite entre plusieurs sens, vraisemblables à divers degrés, et, avant de se décider, s'interroge? Quand il se sera prononcé, il indiquera loyalement ses raisons. S'il est obligé de rendre certain passage par une périphrase ou un équivalent, — sous peine de verser dans un galimatias enchevêtré et énigmatique, — il en avertira le lecteur, les libertés de ce genre devant être, au surplus,

[1] Gentile est, au moins, aussi sévère que nous. Comparant cette traduction à celle du *Della Causa*, par Ad. Lasson, il écrit : « Molto inferiore è la traduzione, pure annotata, impresa ... da Ludovico Kühlenbeck... Ne possiede la conoscenza, abbastanza sicura, della nostra lingua, di cui dispone il prof. Lasson, nè la sua dottrina storico-filosofica, nè il suo senzo critico; e, pur dopo l'edizione Lagarde, si attiene al testo scorrettissimo del Wagner. Le note non sempre sono esatte, e spesso sono oziose e inutili per confronti inopportuni con scrittori modernissimi e considerazione teoriche, che non giovano certo a chiarire il pensiero del nostro filosofo... » (*Dial. met.* Pref., p. XXI-XXII). Dans la Préface des Dialogues moraux (IIe vol., p. x), il écrit : « ... ed è quella recente del Kühlenbeck, corredata di note copiose [sur ce point, Gentile exagère un peu !] ma non sempre utili, nè tutte esatte. »

réduites au minimum. L'essentiel, c'est, en pareil cas, d'offrir une « transposition » aussi exacte que possible des concepts du Nolain. Or, l'auteur du *Spaccio* ne dispose que *d'une terminologie assez mal fixée*, où la signification de chaque mot tend à varier d'après le contexte, et qui, d'autre part, est formée d'éléments hétérogènes, d'apports provenant des origines les plus diverses [1]. La langue philosophique est alors en pleine évolution; elle tâtonne parfois, n'osant rompre avec la scolastique, mais s'essayant, en même temps, à indiquer des points de vue nouveaux, des nuances plus fines, à suggérer par métaphores ou par approximations verbales, ou même, à proposer de façon catégorique des conciliations subtiles, des synthèses hardies. Noble ambition, qui tantôt réussit, tantôt échoue! Il y a plus : Bruno, par nature, n'est guère enclin à établir d'abord des définitions rigoureuses; son tempérament le pousse vers l'amplification oratoire ou lyrique. La difficulté de la traduction consiste donc à dégager clairement *la pensée* (puisque c'est là ce qui intéresse principalement l'historien des doctrines), à donner de cette « mosaïque » souvent disparate une image assez fidèle, *tout en présentant au lecteur moderne une « expression intelligible »* de certains passages plutôt alambiqués, où Bruno procède par allusions et se réfère à des développements contenus en d'autres ouvrages. Le problème délicat, c'est d'extraire alors « la substantifique moelle » de chaque phrase, sans s'écarter du texte, mais sans s'asservir à un « mot à mot » mécanique. Car ce « rendu » littéral, plus commode évidemment, aurait l'inconvénient de masquer, sous son lourd échafaudage, tout le relief de la pensée, tous les rapports réciproques des idées, qu'il convient parfois d'échelonner en perspective; il duperait, somme toute, par les apparences matérielles d'une exactitude qui se dispenserait d'aller au fond des choses. On le

[1] Platonisme, aristotélisme, néo-platonisme, cabalisme, averroïsme, thomisme, etc.

voit : en pareille occurence, tout est question de tact et de mesure!

La publication de Kühlenbeck encourt un second reproche, non moins grave : elle néglige à l'excès l' « appareil critique » ; par exemple, elle ne fait, en note, presque aucun rapprochement avec « les sources » les plus incontestables de Bruno, nous voulons dire avec les philosophes de l'antiquité grecque et même du moyen âge. En revanche, elle épingle à chaque division importante du dialogue une petite dissertation, qui ressemble trop, en certains cas, à un hors-d'œuvre, sur les théories identiques ou contraires de tel ou tel penseur d'outre-Rhin, comme Schiller, Hégel... ou Feuerbach. Or, à notre avis, autant il est légitime, dans une étude générale, de souligner la persistance ou la fortune d'idées qui se sont transmises à travers les siècles, nuancées et enrichies par les analyses successives, autant il est hasardeux, paradoxal et peu probant, lorsqu'on examine le texte d'un livre dû à un homme de l'époque médiévale ou de la Renaissance, de marquer presque exclusivement les « intuitions » qui font de ce philosophe un « précurseur » des doctrines modernes, ou qui annoncent telle ou telle conception célèbre de l'idéalisme germanique. Car enfin, si Bruno a manifestement tiré profit de sa connaissance de Platon, d'Aristote, de Plotin, des Averroïstes et des Scolastiques, et si, par suite, il est logique de signaler les traces palpables de ces emprunts ou de ces réminiscences, qui expliquent le caractère un peu composite, mais si curieux, de son éthique, en revanche, il apparaît comme assez arbitraire et puéril de le juger en fonction des écoles qui ont illustré le début du XIX^e^ siècle allemand, et ainsi, à travers les quelques notes traitées dans cet esprit étroit, de le dépeindre comme une sorte de prophète étrange et hermétique, dont la principale gloire serait d'avoir frayé la voie à Fichte et à Hégel. Sous couleur de mentionner des coïncidences tantôt calculées, tantôt fortuites, *ce serait dénaturer la physionomie propre et le rôle historique de la spéculation*

*méditerranéenne*, qui se suffit fort bien à elle-même! Pour les rapprochements, nous avons donc opéré un « dosage » très différent de celui de Kühlenbeck. Nous rappelant l'admiration que Jacobi et Schelling, entre autres, professaient à l'égard de Bruno, nous avons fait intervenir, le cas échéant, les philosophes allemands. Mais, afin d'éclairer les sources du *Spaccio*, nous avons consacré *la plupart* de nos notes aux maîtres de l'antiquité, soit que nous ayons cité fidèlement celles de leurs formules que Bruno a reproduites, soit que nous ayons simplement résumé telle ou telle théorie transportée de leurs œuvres dans ce dialogue, tantôt sans modifications, tantôt avec de légères retouches. Désireux d'éviter l'étalage d'une érudition pesante et superflue, nous avons glissé assez rapidement sur celles de ces théories qui sont devenues « classiques », et qui ont fait l'objet d'innombrables travaux. Nous nous sommes appliqué, dans la mesure du possible, à percer les allusions, à résoudre les petits problèmes d'un texte où se retrouve çà et là le cachet sibyllin du Cabalisme, dont l'influence, chère à cet esprit féru d'allégorisme et encore attaché à certaines sciences occultes, s'affiche ostensiblement en d'autres traités du Nolain. D'une manière générale, nous avons conservé le texte, si minutieusement contrôlé, de l'excellente édition Gentile.

---

## II

# LE MYTHE

### (ANALYSE)

Les commentateurs se sont interrogés sur l'exacte portée du titre, qu'ils ont ordinairement traduit par « l'expulsion de la Bête triomphante ». Traduction fort acceptable, si l'on songe au sens du verbe *spacciare* (débiter, écouler, liquider), et à celui de la locution, *dare spaccio* (donner du champ), que Bruno emploie dans l'*Epistola esplicatoria*[1]. Il s'agit, en fait, d'expulser les animaux symboliques figurés dans les signes du Zodiaque. Mais cette bête triomphante[2], que représente-t-elle,

[1] « Si *da spaccio* a la bestia trionfante, cioè agli vizii che predominano, e sogliano conculcar la parte divina... »

[2] Dans la *Cabala* (W., II, p. 256; L., 562; G., II, 220), Bruno appelle *l'Ane* la « bête triomphante en vie ».

Pomponazzi, dans le *de Incantationibus*, p. 251, déclare « qui de philosophiâ non participat, bestia est. »

A.-F. Doni, 1503-1574, avait composé contre l'Arétin un « Tremblement de Terre — avec la ruine d'un grand colosse, antechrist *bestial* de notre âge ».

La bête de l'Apocalypse a passé, tour à tour, et selon les circonstances, pour désigner Dioclétien, Julien l'Apostat, les papes dissolus ou despotiques, etc.

Sur les « triomphes » de Pétrarque et de Boccace, cf. une note de notre appendice. Bruno cite, dans la *Cabala* (W. II, 283, 289-90; L. 592-3, 599-600; G. II, 263, 273) deux vers du *Triomphe de la Gloire* (II, v. 1) et du *Triomphe de la Mort* (I, 135).

Dans le dernier chapitre du *Baron de Foeneste*, 1617, d'Aubigné représentera, sur des tapisseries, le triomphe « de l'impiété, de l'ignorance, de la poltronnerie et de la gueuserie ».

au juste? Désigne-t-elle allégoriquement la folie du paganisme, ou l'aristotélisme alors régnant, ou, au contraire, l'Eglise catholique incarnée dans la Papauté [1], ou le christianisme pris dans son ensemble? La moins bien fondée de ces hypothèses paraît être la première, car Bruno ne manque pas de souligner assez souvent, à l'instar de Machiavel, les mérites des religions antiques [2], soucieuses de maintenir un harmonieux équilibre entre la santé du corps et le développement réglé des facultés. D'autre part, il avait déjà consacré assez de pages à un examen serré et plutôt sévère des doctrines aristotéliciennes pour n'avoir plus besoin de les viser directement dans le *Spaccio*. Tout au plus, pouvait-il être tenté d'y donner, çà et là, quelques coups de griffe au Stagyrite et surtout à ses continuateurs prétentieux ou maladroits. Vers la fin du *Spaccio*, se présente le cortège de l'Ourse, qui majestueusement s'avance sur un char attelé de porcs; c'est là, à n'en pas douter, une parodie d'un passage fameux où Dante évoque le triomphe de l'Eglise [3]! Quelles sont donc les intentions de l'auteur? A supposer qu'il s'attaque à l'Eglise romaine de son temps, il n'en faudrait point conclure qu'il est profondément hostile au christianisme même. Aucun qualificatif simpliste ne convient, à cet égard, à Bruno. Nous avons étudié ailleurs son attitude envers le catholicisme; nous avons précisé le double point de vue auquel il se place, soit dans ses ouvrages, soit au cours des interrogatoires de l'Inquisition, et qui constitue autre chose qu'une habileté hypocrite [4]. Il n'a pas dissimulé, même

[1] Tel est l'avis de G. Schioppius qui, sans doute, se reporte trop uniquement à certaines invectives des écrits de Francfort, sensiblement postérieurs aux dialogues moraux. Sur ce Schioppius, qu'aveugle la haine confessionnelle, cf. le c. v de notre *Courant libertin*.

[2] *Spaccio* : W., II, 229-30; L., 533-34; G., II, 180-181. — *De Immenso* : VI, 2, v. 57 (Fiorent., I, 2, p. 172).

[3] W., II, p. 247-8; L., 553-54; G., II, 207. — Dante, *Purgatoire*, XXIX, 92. — Spampanato, *lo Spaccio...*, p. 89.

[4] Nous y reviendrons dans notre Commentaire, quand nous dégagerons les rapports de la conception religieuse et de la conception morale de G. Bruno.

en face du redoutable tribunal, sur quels dogmes son interprétation personnelle ne s'accordait pas avec celle de la théologie dite traditionnelle, que venait de fixer le concile de Trente; par delà les formules étroites qui, selon lui, étaient loin d'enfermer toute la richesse de l'enseignement des Pères les plus écoutés, par delà le symbolisme destiné au vulgaire que l'imagination guide, il se piquait, à tort ou à raison, de ramener le christianisme défiguré à son véritable esprit; il ne rêvait certes pas de le détruire! Sans reprendre ici ces questions, qui excèderaient le cadre de ce chapitre, nous confesserons que, dans le *Spaccio*, certains passages affectent le ton d'une polémique assez mordante. Bruno ne se contente pas de critiquer l'adoration des reliques[1], de railler avec assez d'âpreté la paresse des moines, le pédantisme des théologiens, la despotisme du haut clergé[2]. Quand il essaye de ruiner le prestige, alors si rayonnant, des saints[3], quand il tourne en ridicule la double nature de Chiron[4], quand il mentionne d'une façon dédaigneuse la guérison d'un paralytique, quand il substitue à la Grande Ourse et à l'Eridan cette Asinité[5] qui représente, en général, la passive soumission de l'ignorance à une autorité illégitime et arrogante, chacun devine à quoi

[1] W., II, 234-35; L., 539-40; G., II, 188.

[2] *Cabala del Cavallo :* W., II, 273 et 283; L., 581-2; 592-3. — G., II, 247, 263-4 (sans parler de la *Declamazione al studioso, divoto e pio lettore*, qui précède la *Cabala*). — *De Immenso :* VII, xi, v, 34 (Fior., I, II, p. 270; Brünnhofer, p. 213-16).

[3] W., II, 128-129; L., 427; G., II, 33.

[4] W., II, 248; L., 554-5; G., II, 208.

[5] W., II, 265-6; L., 573-4; G., II, 236; *la Cabala* (titre inspiré par la Cabale hébraïque, à laquelle Bruno se réfère souvent).

« *Saul.* Bene. Dunque, perchè non più vi tormentiate su l'aspettar della risoluzione, sapiatte che nella sedia prossima immediata e gionta al luogo, dove era l'Orsa minore, e nel quale sapete essere exaltata la Veritade, essendone tolta via l'Orsa maggiore nella forma ch'avete inteso, per providenza del prefato consiglio vi ha succeduto l'Asinità in abstratto : e là, dove ancora vedete in fantasia il fiume Eridano, piace agli medesimi che vi si trove l'Asinità in concreto, a fine che da tutte tre le celesti reggioni possiamo contem-

l'auteur du *Spaccio* et de la *Cabala* fait allusion et contre qui sont dirigés les traits de son ironie, tantôt un peu lourde, tantôt fine et acérée! Sans doute, il proclame que Chiron a été un grand bienfaiteur de l'humanité, qu'il y a répandu le règne

plare l'Asinità, la quale in due facelle era come occolta nella via de' pianeti, dov'è la coccia del Cancro ».

A rapprocher du *Spaccio* (dial. III, 3e partie; W., II, 240-42; L., 546-7; G., II, 197-198).

Sur la littérature de l'âne, cf. Spampanato, *G. B. e la lett. del Asino*, Portici, 1904.

Il est probable que Bruno n'ignorait point les ouvrages de Lucien, d'Apulée, de Machiavel. Mais son modèle le plus immédiat a été, certainement, Corneille Agrippa. De cet auteur il avait déjà exploité, dans ses considérations sur la magie, le *De Scientia occulta*. Or, le chapitre CII du *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium* (1517), est intitulé : Ad encomium asini digressio; il a pour but de justifier la dernière phrase du précédent chapitre, d'après laquelle le Christ aurait choisi ses apôtres « e rudi vulgo idiotas, omnis litteraturae pene expertes, inscios et *asinos* ». Agrippa s'efforce d'y expliquer « asini mysteria ».

Nous en donnons, dans notre appendice, un curieux fragment.

Dans le *De imaginum compositione* (1591, *Opera*, II, III, 237-8), et dans une déclaration faite à Venise (Berti, *Vita*[2] p. 396), Bruno aurait désavoué — comme dangereux par les interprétations hétérodoxes qu'on en pouvait extraire — l'*Asino Cillenico* et, peut-être même, la *Cabala*. Cf. Berti, *Vita*[2] p. 479 et *loc. cit.* — Tocco, *Conferenza*, p. 46, n.

Pour la distinction des diverses sortes d'Asinité cf. le *sonnet* « in lode » et la *Declamazione*, que l'on complètera par ce passage (W., II, 274; L., 582-3; G., II, 249) :

« *Saul.* Fidele colui, che non permette che siano tentati sopra quel che possono : lui conosce li suoi, lui tiene e mantiene gli suoi per suoi, e non gli possono esser tolti. O santa ignoranza, o divina pazzia, o sopraumana asinità! Quel rapto, profondo e contemplativo Areopagita, scrivendo a Caio, afferma che la ignoranza è una perfettissima scienza[1]; come per l'equivalente volesse dire, che l'asinità è una divinità. *Il dotto Agostino, molto inebriato di questo divino nettare, nelli suoi Soliloquii*[2] *testifica*, che la ignoranza più tosto che la scienza ne conduce a Dio, e la scienza più tosto che l'ignoranza ne mette in perdizione. In figura di cio vuole ch'il redentor del mondo con le gambe e piedi degli asini fusse entrato in Gerusalemme, significando anagogicamente in questa militante quello che si verifica nella trionfante cittade; come dice il

[1] *Opera*, Antverpiae MDCLXXXIV, t. II, 62.
[2] *Opera omnia*, Lyon, Giunta, 1561, IX, 958.

de la charité, de l'ordre et de la justice, et qu'il convient de lui réserver la place du Prêtre à l'autel divin[1]; mais, évidemment, l'orthodoxie ne pouvait se déclarer satisfaite de cette

profeta salmeggiante : *Non in fortitudine equi voluntatem habebit, neque in tibiis viri beneplicitum erit ei.*

Cor. *Supple tu : Sed in fortitudine et tibiis asinae et pulli filii conjugalis.*

« Saul. Or, per venire a mostrarvi come non è altro che l'asinatà quello con cui possiamo tendere ed avvicinarci a quell'alta specola, voglio che comprendiate e sappiate non esser possibile al mondo meglior contemplazione che quella che niega ogni scienza ed ogni apprension e giudicio di vero; di maniera che la somma cognizione è certa stima, che non si puo saper nulla e non si sa nulla, e per consequenza di conoscersi di non posser esser altro che asino e non esser altro che asino; allo qual scopo giunsero gli socratici, planotici, efettici, pirroniani ed altri simili, che non ebbero l'orecchie tanto picciole, e le labbra tanto delicate, e la coda tanto corta, che non le potessero lor medesimi vedere ». Tout ce passage est écrit « cum grano salis ».

Un des interlocuteurs du second dialogue de la *Cabala* s'appelle Onorio (de ὄνος. Cf. Bartholmess, II, 111. Spampanato, *op. cit.*, p. 44). Ce personnage symbolique raconte les étranges « métamorphoses » qu'il a subies (W., II, 275-285; L., 584-594; G., II, 251-265).

La satire véhémente de Bruno s'adresse, en somme, aux théologiens qui ont enfermé la religion primitive dans l'écorce de dogmes arbitrairement simplifiés, — et aux dignitaires de la hiérarchie ecclésiastique qui font de leur apostolat batailleur une « carrière », et qui oublient les leçons d'humilité et de désintéressement contenues dans l'Evangile. Il déclare la guerre à la superstition, qui est, selon lui, une caricature et une pernicieuse exploitation de la religion véritable. Celle-ci répugne, par nature, à l'intolérance et au fanatisme (cf. *de Immenso*, VI, 2, v. 59. Fior., p. 172; et VIII, 1, v. 74. Fior., p. 289), non moins qu'à l'ignorance aveugle et craintive qui s'oppose aux progrès du savoir. Honte à ceux qui, au nom d'une révélation surnaturelle, déprécient l'étude impartiale et la représentent comme une fatigue stérile! Ce sont eux les plus redoutables ennemis de la foi, dont le domaine doit rester distinct de celui de l'investigation scientifique (W., I, 172-3; L., 169-70; G., I, 87-8. — W., II, 272-3; et 283; L., 581-2, et 592-3; G., II, 247-8 et 263).

On retrouve là bien des idées familières à Erasme, que Bruno prisait fort (il l'appelle « princeps humanista ». *Artif. peror.*, p. 157, *op. lat.*, II, III, 376), et dont il cite les *Adages* dans le *Candelaio* et la *Cena delle Ceneri* (Cf. *Eloge de la Folie*, trad. V. Develay, Paris, 1876; à partir de la p. 157, passim). — Touchant la *Docta ignorantia* du cardinal de Cusa, un des « maîtres » de Bruno, cf. notre *Courant libertin*, c. v, 1re partie.

Durant publiera, en 1590, des vers sur *le Trépas de l'âne ligueur*. — *La Mothe Le Vayer*, en 1606, un discours sur *les ânes de ce temps*.

[1] W., II, 248-9; L., 555; G., II, 209.

compensation, de cette marque de respect un peu platonique, *qui impliquait* la négation de la divinité de Jésus-Christ! Quelle que soit, au demeurant, son indépendance à l'égard de la stricte orthodoxie, Bruno n'en reste pas moins, dans toute la force du terme, un esprit religieux : chez ce disciple et continuateur de Copernic, chez ce précurseur de Képler et de Galilée, la tendance mystique, — comme le prouvent de manière éclatante les *Eroici Furori*, — s'allie curieusement à la hardiesse critique. Par moments, cet état d'âme fait songer à Renan. Peut-être à son insu, Bruno pousse à l'extrême certaines prémisses de ce néo-platonisme qui, à travers tout le Moyen Age, s'était mêlé si intimement à l'enseignement de l'Eglise; souvent même, il y amalgame, en vertu de son éclectisme impénitent, des éléments empruntés à des systèmes fort divers, au point d'aiguiller ses conclusions vers ce que les contemporains de Spinoza devaient dénommer le Panthéisme. Mais alors, s'oriente-t-il vers les négations agressives de l'athée? Bien au contraire, son éthique annonce les admirables pages de Spinoza sur « l'amour intellectuel » de Dieu! Il rappelle le souvenir du Pseudo-Denys, de Scot Erigène; mais, en même temps, il retrouve les accents de saint Paul et de saint Augustin. *In ipso vivimus, movemur et sumus*, voilà la phrase de l'apôtre que l'on pourrait graver au fronton des *Eroici Furori*, temple harmonieux et serein qui se dresse au sommet de sa morale, et où conduisent certains développements du *Spaccio*. Au surplus, Bruno a toujours soin de distinguer ceux qui ont fondé ou prêché à l'origine la religion et ceux qui, par la suite, cédant au fanatisme aveugle ou aux calculs intéressés, l'ont faussée et dénaturée; ce sont seulement ces derniers qu'il flagelle du nom d'imposteurs[1]. Il a longtemps caressé l'espoir de rentrer dans le giron de cette Eglise où, pensait-il, tôt ou tard, il aurait un rôle utile à jouer[2]. On le

[1] W., II, 261; L., 568-69; G., II, 228-229. Cf. Sur ces divers points, notre *Commentaire*.

[2] Cf. notre *Courant libertin*, p. 484 et sq.

voit; la question est complexe, surtout pour quiconque se refuse à confondre absolument catholicisme et christianisme.

Certes, les dialogues moraux ont été composés à Londres, dans un milieu où dominait le protestantisme; et l'on n'a pas oublié les enthousiastes et reconnaissants éloges qu'adresse l'auteur à la Reine. — Muse éclairée... qui est aussi un des plus fermes appuis de la Réforme! Mais ne nous arrêtons pas aux apparences, ni aux gestes diplomatiques. Plus tard, Bruno a décerné à Luther des dithyrambes... de circonstance, parce que son esprit et ses nerfs avaient subi en Italie de rudes épreuves, dont il gardait rancune à Rome, et parce qu'il escomptait une large hospitalité en Allemagne. Au fond, il n'a jamais eu la moindre sympathie pour la Réforme[1] : on pourra se convaincre, par la lecture du second dialogue, qu'il a même traité le protestantisme avec une dureté presque féroce, entassant à plaisir grief sur grief et déversant le sarcasme sur les disciples du moine de Wittenberg. Aussi bien, à l'époque où nous sommes, il avait déjà essuyé d'amers déboires dans la Genève de Calvin. Il devait en essuyer de plus douloureux encore dans les Universités d'outre-Rhin! Ce sont les ministres protestants qui, abandonnant sa personne aux rigueurs de l'Inquisition, son caractère et sa conduite aux attaques des pamphlétaires catholiques, ont, d'ailleurs, fait la guerre la plus ardente et la plus soutenue à ses idées, durant sa vie et après sa mort[2]. Pourquoi, dès lors, Bruno aurait-il dirigé la tumultueuse et truculente satire du *Spaccio exclusivement* contre Rome, — ainsi que semble le croire, après bien d'autres, M. Louis Dimier[3]? Pourquoi, au lieu d'accumuler à ce sujet les conjectures, ne pas ajouter foi à sa

[1] W. II, 146, 162-6; L., 445, 462-6; G., II, 59-60, 83 et sq. Déclarations de Bruno (interrog. vénitien, Berti, *Vita*[2], 409 410). — Fiorentino, *Dial. mor. di G. B.*, p. 51 et sq. — Tocco, *G. B. Conferenza*, § VIII. — Gentile, *G. B. nella storia della cultura*, Palermo, Sandron, 1907.

[2] Cf. notre *Courant libertin*, c. I, passim.

[3] L. Dimier, *Descartes*, Nouvelle librairie française, Paris, 1917.

propre déclaration[1]? A notre avis, *ce titre allégorique englobe l'armée disparate de tous les adversaires que Bruno a estimé opportun de combattre, des vices ou même des défauts, d'ordre intellectuel ou moral, qu'il a voulu expressément condamner.* La révolution qu'il a opérée dans les constellations, lui qui était le champion de l'héliocentrisme copernicien, correspond à celle qu'il a essayé d'apporter dans les conceptions religieuses, philosophiques et sociales de son temps. *Aucun de ces éléments*, si étroitement unis dans le *Spaccio*, ne saurait être *arbitrairement isolé*. Bien que cet ouvrage ait été publié une quinzaine d'années avant le supplice de Bruno, il renferme une sorte de récapitulation critique de toutes les affirmations, de toutes les théories contre lesquelles réagissaient le tempérament et la pensée du Nolain, et dont, au cours de son existence nomade et belliqueuse, il devait faire saillir l'absurdité ou le danger.

Ces théories, ces affirmations, il les y a envisagées plus spécialement d'un point de vue pratique ou, si l'on préfère, humain. A côté d'une partie négative et, en quelque manière, polémique, on rencontre dans ce livre une partie nettement positive et constructive, dont les *Eroici Furori* constituent, au reste, le couronnement nécessaire. Car, négligeant tout ce qui risquait de troubler sa méditation : souvenirs des tracasseries récentes, pressentiments effrayants des luttes futures, s'élevant vers ces régions sereines de la contemplation dont parle Lucrèce, le philosophe a, dans cet autre ouvrage, complété par des touches et par des nuances plus subtiles, magnifié et « sublimé », grâce à toute la tradition de la morale néo-platonicienne, fondue sur certains points avec celle du christianisme, l'esquisse encore flottante de son idéal éthique. Pour nous en tenir au *Spaccio*, voici en quels termes très clairs l'auteur résume son dessein, dans l'*Epistola Esplicatoria*[2] :

[1] W., II, 114-115; L., 412-413; G., II, p. 13 (*Epistola Esplicatoria* du *Spaccio*).

[2] W., II, 110; L., 407-8; G., II, 7.

« Ayant l'intention de traiter de la morale philosophique selon la lumière intérieure qui luit en moi, comme un rayon du divin soleil intellectuel, il me paraît expédient d'offrir d'abord un prélude, à l'exemple des musiciens, ou de tracer, à l'instar des peintres, une esquisse encore un peu confuse... d'ourdir le fond de la trame.... de jeter les fondements cachés d'un futur système ». D'autre part, Bruno nous en avertit sans ambages, ce qu'il faut considérer dans le *Spaccio*, c'est bien moins la matérialité des différentes vertus, ou le rang que chacune d'elles, suivant son degré de perfection et son importance dans l'organisation de la vie intérieure, occuperait en une série hiérarchique, que leur nombre et l'ordre même de l'énumération[1] : *une liste des objets de l'éthique subordonnée aux principes fondamentaux de la métaphysique de Bruno*. — voilà donc ce que nous devons nous attendre à trouver dans ces dialogues « préliminaires ». Il sied, en conséquence, de ne sacrifier aucune des vertus préconisées par le Nolain et de respecter la « succession » établie par lui, sans que, du reste, exception faite pour la Triade suprême (Vérité, Prudence, Sagesse), il nous fasse explicitement connaître les raisons qui l'ont guidé. N'enfermons pas sa pensée ardente et jaillissante en des cadres plus ou moins artificiels ou préconçus! Malgré tout, sans y introduire par des procédés factices une rigueur de déduction qui ne faisait pas défaut au philosophe, mais qu'il n'a guère manifestée dans ces pages d'un tour plutôt pittoresque, il nous sera bien permis de dégager du *Spaccio*, dans notre analyse et dans le commentaire final, le groupe des vertus qui y forment comme des points brillants; il nous sera permis de caractériser la genèse de son éthique, en glanant dans ses autres livres des textes qui éclairent le dialogue étudié par nous. Ce travail, sans lequel la tâche propre du critique serait un peu trop simplifiée, le Nolain lui-même semble l'avoir regardé comme légitime. Lorsqu'il déclare que

[1] W., II, 110; L., 407-8; G., II, 7.

le *Spaccio* est une œuvre de « bonne foi[1] », où il a exposé ses vues avec une entière franchise, mais sans le moindre dogmatisme, en engageant chacun à y cueillir ce qu'il juge utile ou salutaire, selon son tempérament ou ses besoins; — lorsqu'il conseille de ne pas s'arrêter aux formules, mais d'en extraire peu à peu la « substantifique moelle »; — ne proclame-t-il pas, en somme, qu'il a eu pour but de nous suggérer des thèmes de réflexion, ne nous concède-t-il pas le droit de chercher à deviner la structure de ses doctrines, par un double effort d'analyse et de synthèse, et avec l'aide de ses autres écrits?

***

Le *Spaccio* comprend trois dialogues qui ont lieu tantôt sur la terre, tantôt au ciel. Nous verrons apparaître sur la terre Saulino, qui très probablement représente Bruno lui-même[2], puis, tels deux messagers qui font le voyage entre le monde surnaturel et le nôtre, Sofia et Mercure. *Mais l'action principale se passe au ciel; c'est Sofia qui, en y ajoutant d'ailleurs des commentaires de son cru, la raconte à Saulino.* Dès le commencement des premiers dialogues, Sofia, reproduisant des considérations métaphysiques qui sont assez familières à Bruno, pose en principe, non sans solennité, que rien de ce qui existe ne peut nourrir l'illusion d'avoir atteint la perfection véritable; tout doit donc se résigner à rentrer bientôt dans le courant de la circulation universelle et à se fondre dans le dynamisme fécond de la Substance infinie, d'où émanent, en séries ininterrompues, les formes multiples de la vie. Sofia va jusqu'à dire que sans changement il n'y aurait

[1] *Epist. espl.*, W., II, 108-9; L., 405-6; G., II, 5-6.

[2] Cf. les recherches de Fiorentino et de Spampanato sur les ascendants de Bruno (ils ont rencontré plusieurs fois le nom de Savolino : W., II, 153; L., 651; G., II, 69-70 (note).

« rien de bon, rien de valable[1] ». De telles propositions ne laissent pas d'inquiéter Jupiter; il craint l'approche du jour où s'appliquera la loi du changement et de la mort : il cherche donc à l'écarter par des prières au fatum et par l'introduction de quelques réformes morales dans le royaume qui lui est soumis. Voici justement Vénus qui, pour célébrer l'anniversaire du combat avec les Géants, vient, frivole et pleine de désinvolture, inviter Jupiter à la danse. Le maître des immortels fronce les sourcils; il reproche à Vénus sa légèreté et, sans prendre la peine d'adoucir les angles de son discours, il exhorte la belle déesse à la pénitence. Tous les dieux, dit-il, ne ressemblent pas aux images par lesquelles les humains ont coutume de se les figurer; ils sont devenus vieux, faibles et laids. Déjà les adorateurs se détournent d'eux. Les sacrifices et les offrandes se font de plus en plus rares. Cette imminente faillite du culte est symptomatique. Décidément, il faut réorganiser et rajeunir cet Olympe vermoulu[2]! Seules la vérité et la vertu ont pour elles l'immutabilité, la durée, et, — comme le phénix renaît de ses cendres, — même après avoir été précipitées en des chutes soudaines, même après avoir été plongées dans l'oubli, elles finissent toujours par se redresser, appuyées sur les bras de Sofia, leur servante. C'est à ces deux divinités qu'il faut s'attacher, si l'on ne veut pas, selon une fatalité lamentable, se corrompre, se délabrer, périr.

La salle de bal sert de décor à la délibération. C'est Misenus qui est chargé de convoquer les assistants, car Mercure, dieu

[1] W., II, 121 sq.; L., 419; G., II, 21; et *Cena della Ceneri :* W., I, 191; L., 189; G., I, 114.

[2] D'après un opuscule (1564) de l'astrologue bohémien Cyprien Léowicz, devait avoir lieu, au début d'avril *1584*, l'ultime conjonction des planètes dans la constellation du Bélier. On en conclut que cette date marquerait la fin du christianisme.

(On trouve des détails analogues dans les *Commentaires de Ptolémée*, de Jérôme Cardan, dont Vanini, en son *Amphitheatrum*, reproduit des extraits).

Or, 1584, c'est la date même du *Spaccio*, où il est question d'une « révolution » céleste, mais d'une portée un peu différente!

de la raison, ne saurait plus être le héraut des Olympiens déchus. Immédiatement après le festin et l'orgie, Momus, convive de joyeuse humeur, proteste contre le pessimisme officiel qui a mis à l'ordre du jour des questions aussi sévères : « A quoi bon vous indigner ? réplique Jupiter. Ce n'est guère le moment de commémorer, de fêter la défaite des Géants, alors que les dieux ne peuvent vaincre le mépris des souris de la terre ! Oui, les Olympiens sont coupables; ils n'ont qu'à « battre leur coulpe ». N'ont-ils pas gravé, en quelque sorte, leurs crimes sur le front des astres, comme pour les révéler à leurs ennemis? Le firmament ne raconte-t-il pas leur ignominie? » On décide de tenir prochainement un grand conseil, afin d'aboutir à une résolution salutaire. La purification des Olympiens comprendra deux étapes, dont l'une est déjà presque franchie. D'abord, ils renonceront dans leur cœur aux péchés et aux vices d'antan. Puis, ce renoncement sera inscrit sur la voûte céleste, en lettres de feu qui témoigneront de la profonde conversion des dieux. Trois jours plus tard, Mercure qui, cette fois, a jugé pareil office digne de lui, parvient à les réunir tous en une assemblée générale où l'on traite ce problème complexe : la suppression des anciennes constellations et la manière de les remplacer. Un travail aussi épineux exige de la méthode : on commence par le ciel du Nord. Voici les noms des constellations qui sont alors éliminées, et ceux des vertus éminentes que l'on y substitue (le mot de vertu doit être pris dans son acception la plus large, comme synonyme de « qualité », de valeur intellectuelle et morale) :

La Petite Ourse (dans laquelle se trouve l'étoile polaire) : *la Vérité.*

La Grande Ourse : Ici la place reste libre, mais le vide sera comblé par l'Asinité, dans la *Cabala del Cavallo Pegaseo.*

Le Dragon : *la Prudence.*

Céphée : *la Sagesse.*

Arctophylax (le Bouvier) : *la Loi.*

La Couronne Boréale : *le Droit*, qui a justement pour emblèmes la couronne et l'épée.

Le règne de la Vérité tendra à faire disparaître progressivement tout ce qui, par essence, lui est contraire : la difformité, la fausseté, la contingence, l'hypocrisie, l'imposture, la félonie, etc. Celui de la Prudence sera heureusement funeste à la ruse, à l'artifice, à la malice, non moins qu'à l'inertie et à la stupidité. Celui de la Sagesse s'opposera aux sophismes, à l'ignorance volontaire et obstinée, à la foi sotte et fanatique. Celui de la Loi, à la prévarication et à tous les crimes qui proviennent d'une impuissance à se tenir dans la règle et la juste mesure. Ainsi de suite. L'assemblée estime qu'il est urgent d'envoyer Hercule sur la terre, pour la délivrer à nouveau des monstres.

Tous ces événements, toutes ces décisions, Sofia les raconte à Saulino. Son récit est interrompu par l'arrivée de Mercure, qui, d'ailleurs, ne fait que répondre à sa prière. On excusera son retard : il vient, en effet, d'accomplir, sur l'ordre de Jupiter, quelques actes de la Providence. Il donne, à ce sujet, des renseignements qui ne sont pas sans intérêt, et dont nous reparlerons en étudiant ce qu'on pourrait appeler les fondements métaphysiques du *Spaccio*. — Le lendemain, au début du deuxième dialogue, — *dont on lira plus loin la traduction*, — sur la demande de Saulino, Sofia expose et explique de son mieux les rapports réciproques des vertus ou, plus exactement, des concepts indiqués dans le précédent tableau, et leurs rapports avec la Vérité qui occupe le faîte de la hiérarchie. Observons simplement que chaque vertu se subdivise en une vertu supérieure et en une vertu inférieure : l'une réside dans le « monde intelligible » l'autre se réalise dans le « monde sensible ». Nous aurons l'occasion de préciser, en note ou dans notre commentaire synthétique, tous ces points qui intéressent directement la métaphysique de Bruno. Poursuivant son récit, Sofia signale que la place laissée vacante par Hercule a été chaudement disputée : Pauvreté et Richesse ont figuré parmi les postulants, mais leurs candidatures ont été repoussées. Quant à la Fortune, malgré ses efforts et ses intri-

gues, et quelle que soit l'importance de son rôle ici-bas, elle ne sera pas accueillie formellement au nombre des habitants réguliers du céleste royaume ; elle n'obtiendra qu'une demi-satisfaction : on l'autorisera à prendre place sur chaque siège, mais avec le titulaire. C'est la Bravoure (la Fortezza) qui succède à Hercule incarnant, avec sa massue, la force physique au service du Bien. Sans le concours de la Raison, elle ne serait que grossièreté, fureur, audace folle. Elle doit éloigner d'elle la Crainte, la Faiblesse, la Pusillanimité. Elle ne redoute pas ce qui ne peut point abaisser le niveau de notre moralité : la faim, la pauvreté, la mort. Elle évite, en revanche, tout ce qui pourrait nous rendre plus mauvais, l'ignorance, la cupidité, l'injustice. Unique soutien de la vérité, elle est inaccessible à la fatigue ; sévère pour les plaisirs, — à l'occasion, elle n'hésite pas à limiter ses chances de bonheur en résistant aux tentations et aux séductions de ce monde « physique » qui, souvent, contrecarre le monde moral.

Voici que s'avance alors, pour remplacer la Lyre, le cortège des neuf Muses, dont la principale, selon Bruno, est l'Ethique ; celle-ci, en effet, embrasse toute la vie sociale des hommes, y compris l'Etat et la Religion. Grâce aux Muses, nous nous acheminerons plus sûrement, en connaissance de cause, vers la réalisation des pensées éternelles de la Vérité. Au Cygne succède la Pénitence. Comme il ne saurait y avoir d'activité sans chute ou sans erreur, Bruno est logiquement amené à donner son avis sur le Repentir. Si le Repentir ne peut être placé sur le même rang que l'Innocence, car il implique à son origine l'injustice et le mal, il est cependant une vertu qui a son prix. Le tout est de ne pas l'exalter outre mesure. Pareillement, celui qui mortifie sa chair sans nécessité demeure inférieur à celui qui tient son esprit en bride ; celui qui a guéri un estropié, toujours à peu près inutile à ses semblables, n'est pas digne d'être comparé à celui qui a affranchi son pays natal. Quoi qu'il en soit, le Repentir est comme la rose éclatante qui se détache d'un bouquet sombre et hérissé,

comme l'étincelle qui jaillit de la pierre noire et dure. Tel le cygne, il émerge des rivières et des marécages et tâche, en se lavant, d'atteindre une absolue pureté. C'est par lui que l'âme s'émancipe de l'état présent et, regrettant de s'y être complue, cède à son amour ardent du Sublime, et aspire à s'élever des basses régions vers le soleil de la vérité. Produit par le Malentendu et l'Injustice, il trahit, malgré tout, notre origine divine et la tendance de l'âme à retourner à sa source, à se résorber dans l'Un. Ne pouvant rester à côté du Repentir, l'Arrogance quitte le ciel en même temps que la constellation de Cassiopée : naturellement, c'est la Simplicité qui s'installe dans le siège vacant. Persée, qui, avec son bouclier resplendissant, symbolisait l'activité spirituelle, s'efface devant la Sollecitudine qui apparaît sur un cheval ailé. Elle porte, elle aussi, un bouclier qui jette des éclairs. Elle doit se vaincre elle-même, ne sentir ni la peine, ni la joie, préférer les biens célestes aux biens matériels, monter vers la sphère bienheureuse où habite la Lumière éternelle, qui jamais n'alterne avec le froid ou avec les ténèbres, échappant ainsi à la loi « humaine » du changement et du contraste. Afin qu'elle ne gaspille pas son temps, le Zèle et le Souci l'accompagnent. Afin qu'elle soit plus prudente que brave, si elle ne peut être les deux, la Perspicacité, la Réflexion, la Patience, le Repos marchent à ses côtés. Elle a le privilège de chasser la tristesse, de dissiper la peur de la mort, de calmer la douleur. A ce titre, elle nous ménage un « divertissement » salutaire. Généreuse, altérée de gloire, éprise de progrès, elle puise dans la conscience de s'employer à des œuvres nobles ou fécondes une délectation intense et ineffable. Hantée par l'inquiétude du mieux, elle fuit la torpeur d'une existence banale et stérile. *En s'extériorisant, l'activité morale se caractérise donc par la Fortezza et la Sollecitudine :* l'une triomphe des influences du monde physique, l'autre essaye de réaliser ses propres fins dans le domaine corporel ou dans le domaine spitituel. Puisqu'elles vont de pair, et puisque Hercule et Persée sont destinés à

parcourir ensemble l'univers, n'eût-il pas été plus logique de ne pas les séparer dans le développement, par des considérations sur la Pénitence et sur la Simplicité?... Le travail est suspendu à l'arrivée de Mercure, qui reçoit de Jupiter la mission d'apaiser une sédition populaire, ayant éclaté à Naples[1], et qui emporte avec lui une supplique de Sofia.

Le troisième dialogue nous fait connaître un incident qui s'est produit au moment où l'on a élu l'Activité. Dans ce conclave où les compétitions ambitieuses se heurtent avec non moins d'âpreté que sur la terre, le Repos (Ocio) est intervenu pour faire valoir ses titres. Mais son adroite harangue n'a pas convaincu les Immortels. Son argument suprême, c'est qu'il a jadis fait régner l'âge d'or, où tous les hommes jouissaient de la paix et du bonheur. Grâce à lui, s'appliquait la loi universelle du « moindre effort ». Les produits du sol suffisaient à la nourriture de ces êtres simples que n'avaient point gâtés les raffinements de la table, et qui, n'ayant pas dispersé leurs forces en des entreprises ambitieuses, attendaient avec calme, à l'abri d'une verte vieillesse, la visite de la Mort. La Sollicetudine, escortée par la vaine Gloire, l'Orgueil dédaigneux, la Violence prompte à éveiller la crainte et à user de la torture, est venue semer le trouble et l'orage dans ce paradis printanier. Les hommes se sont partagé la terre. La propriété individuelle est née. Par le jeu naturel du commerce et de l'industrie, engendrant la concurrence et centralisant dans les mêmes mains des ressources de plus en plus grandes, des inégalités flagrantes, ou, pour mieux dire, des injustices n'ont pas tardé à se greffer sur ce nouvel état de choses. La concorde a fait place à la division. Le droit du plus fort est devenu la loi de ce monde, déchiré par les rivalités économiques, non

[1] Don Pietro de Toledo ayant tenté d'introduire à Naples l'Inquisition espagnole, en mai 1547, le peuple se souleva. La sédition dura deux mois. C'est à cet événement historique que Bruno — plaçant son « action » à une époque indéterminée — fait allusion, dans ce passage (cf. Spampanato, *G. B. e la letteratura del Asino*, Portici, 1904, p. 105 sq.).

moins que par les guerres entre les divers peuples qui, de plus en plus, ont cherché à se pénétrer[1] les uns les autres, et se sont communiqué leurs vices. Tout a servi de prétexte à des luttes sanglantes; les différentes religions elles-mêmes sont entrées en lice. Cependant, l'âge d'or[2], si poétiquement décrit par Bruno, est loin de correspondre à l'idéal du philosophe. En son nom, Momus et Jupiter répliquent à Ocio. Il est faux de dire que le repos a été la source d'où a jailli la vertu. Les Dieux ont donné à l'homme la raison et des mains[3] pour agir, pour créer des voies et des organisations nouvelles, pour manifester ses facultés d'invention en mettant à profit son intelligence et sa liberté. Sans l'activité, les dispositions ou virtualités que les dieux ont inculquées à l'homme ne se traduiraient pas au dehors; elles resteraient lettre morte. Nos ancêtres, dans l'âge d'or, n'étaient pas plus vertueux que les animaux aujourd'hui. « Peut-être même étaient-ils alors plus obtus que beaucoup d'entre ces derniers. » Le zèle, la soif de satisfaire leurs désirs spirituels, la magnifique émulation qui les a poussés à tendre vers l'idéal de la perfection divine, voilà quels ont été les leviers qui, progressivement, leur ont fait atteindre une civilisation supérieure. Les obstacles qu'ils ont dû tourner ou renverser, les besoins nouveaux qui ont

[1] *Cena :* W., I, 128-9; L, 126; G., I, 22. — *Del Infinito :* W., II, 101-2; L., 398; G., I, 411. — *De Immenso :* VII, 16 (*op. lat.*, I, 2, p. 278).

Tiphus et ses successeurs (tels que Christophe Colomb, Americo Vespucci) ont « découvert un moyen de troubler la paix des peuples, de confondre ce que la nature prévoyante avait distingué.. Ils ont ajouté les vices d'une race à ceux d'une autre race. Ils ont propagé des excitations nouvelles, des instruments ou des méthodes d'assassinat, etc., etc. »

Bruno, on le voit, n'a rien d'un « impérialiste ». Il estime que la nature a fixé des bornes à l'expansion des différents peuples ou, tout au moins, des différentes races, qui doivent conserver à l'état pur leur génie particulier.

Il ne connaissait guère les procédés de colonisation que par la pratique des Espagnols qui s'installaient dans le Nouveau Monde!...

[2] W., II, 199-210; L., 503 et sq.; G., II, 137-153.

[3] Bruno insiste, comme le feront les évolutionnistes modernes, sur l'apparition, sur la formation de la « main », au cours du développement de l'embryon. C'est là, en effet, l'organe essentiel dans la « lutte pour la vie ».

mis à l'épreuve leur ingéniosité et qui ont suscité la floraison des découvertes, bref, les pressions impérieuses de la nécessité ont obligé les générations successives à multiplier les prodiges, dans tous les domaines de l'art et de la science. Ici, Bruno reproduit nombre d'idées que Lucrèce avait déjà développées avec éclat et vigueur. Naturellement, il y a eu parallélisme entre l'accroissement des vertus et celui des vices; au fur et à mesure que s'élargissait la sphère de l'activité humaine et que s'épanouissaient les diverses formes de l'industrie, augmentaient aussi les possibilités de vice et de vertu; de plus en plus, se précisait la conscience de la responsabilité individuelle. Pris comme délassement du travail, le Repos est louable, mais, en soi, loin d'être une vertu, il est plutôt condamnable. Bruno profite de l'intervention d'Ocio pour attaquer ou ridiculiser — outre les érudits qui se complaisent dans les recherches de détail minutieuses et stériles, outre les protestants qui sacrifient à la foi, aidée de la grâce, les œuvres et la charité — les moines et les anachorètes qui, afin de prier dans la retraite, se dispensent commodément de toutes les obligations de la vie sociale et se mettent volontairement en dehors de l'humanité. A ses yeux, c'est seulement dans l'activité pratique que la moralité prend sa pleine valeur.

Ocio est donc éconduit, non sans quelque rudesse. La suprématie appartient toujours à la Fortezza et à la Sollecitudine, — opposées par essence à toutes les attitudes négatives. Saturne engage Jupiter à se hâter dans la distribution des sièges, car il se fait tard. On déterminera une autre fois selon quelles règles devront être gouvernés les dieux et les déesses. Transformer la physionomie du firmament, voilà la tâche pressante! Et les Immortels de la reprendre à pied d'œuvre, avec un zèle peut-être un peu fiévreux. *Jusqu'ici, nous avons vu surgir, avec la Vérité, la Prudence et la Sagesse, la triade des concepts cardinaux qui établissent sur une métaphysique de la Connaissance ce qu'on pourrait appeler le finalisme universel ou l'Ordre du Bien. De cet Ordre, la*

*légalité n'est que la transcription humaine, et le caractère spécifique de la moralité ne s'exprime complètement que dans les effets de l'activité extérieure.* Voici maintenant une série assez longue et nuancée de vertus pratiques qu'il nous restera à relier de notre mieux aux bases de cette éthique, puis à hiérarchiser entre elles; pour l'instant, bornons-nous, suivant l'exemple et le conseil de Bruno, à en marquer la « succession », sans rien omettre :

Triptolème est remplacé par la *Philanthropie.*
Le Serpentaire, par la *Sagacité.*
La Flèche, par l'*Attention pénétrante.*
L'Aigle, par la *Générosité*, la *Majesté*, la *Noblesse de cœur.*
Le Dauphin, par l'*Amour*, l'*Amabilité*, la *Compassion.*
Pégase, par le *Ravissement* extatique, l'Enthousiasme prophétique et l'Inspiration du Génie.
Andromède, par l'*Espérance.*
Le Triangle, par la *Fidélité.*
Le Bélier, par l'*Instinct d'imitation* ou d'*obéissance*[1].
Le Taureau, par la *Patience* (qui, du reste, ne doit point réprimer certaines légitimes colères, suscitées par la soif de la justice).
Les Pléiades, par toutes les formes de la *Sociabilité* (fraternité, goût de la conversation, concorde, alliance, sens de la vie collective, solidarité des croyances dans le sein d'une même Eglise, mariage, etc.)
Les Jumeaux, par tout ce qui relève de l'*Amour* (y compris l'union pacifique, le baiser, l'embrassement, etc.)
Le Cancer, par l'*Amélioration* et la *Conversion.*
Le Lion, par la *Magnanimité.*
La Vierge, par la *Chasteté*, la *Pudeur*, la *Modestie*, la *Timidité délicate*, le *Sens de l'honneur.*
La Balance, par l'*Equité*, la *Rectitude de la conscience.*
Le Scorpion, par la *Sincérité.*
Le Sagittaire, par la *Contemplation*, la *Spéculation*, l'*Effort* pour atteindre un but de plus en plus élevé.

[1] Ne sait-on pas, en effet, que les brebis courent après le bélier?...
Tout à l'heure, Cassiopée, pour s'être jugée plus belle que les Néréides, était devenue le symbole de la Présomption.

C'est alors le tour du Capricorne. Momus l'accuse d'avoir fait naître le culte égyptien des animaux; Jupiter et Isis l'en félicitent : ces divergences d'appréciation entraînent d'assez longues discussions sur l'essence du paganisme et sur la conception de la Divinité qui y est incluse[1]; visiblement, Bruno en prend prétexte pour s'appesantir sur des idées qui lui tiennent à cœur et que nous avons indiquées dans notre livre sur *le Courant Libertin*. En fin de compte, on autorise le Capricorne à demeurer dans l'Olympe, comme symbole de la liberté de l'esprit, de la vraie vie monacale et de la solitude favorable au recueillement religieux. Et la série se poursuit :

Le Verseau est remplacé par la *Modération*, la *Sobriété*, l'*Urbanité*, la *Culture*.
Les Poissons, par la *Discrétion*.
La Baleine[2], par la *Tranquillité de l'âme*.
Orion, par le *Zèle infatigable*, l'*Art de la guerre*, toutes les vertus qui font la patrie grande et qui contribuent à la gloire de la Cité, jadis incarnée en Minerve.
Le Lièvre, par la *Crainte réfléchie*, fondée en raison, — par exemple, celle de la Mort qui doit impliquer espoir et confiance en Dieu.
Le Grand Chien, par le *Dévouement* à la cause de la Patrie, à la propagation de la Vérité et, s'il le faut, au châtiment des tyrans, — lequel peut aller jusqu'à les faire périr!
Le Petit Chien, par l'*Affabilité* et la *Bonté*.
Le Vaisseau, par la *Libéralité*.
L'Hydre, par la *Perspicacité*.
Le Corbeau, par le *Don de Magie* et de *Prophétie*.
La Coupe, par la *Continence*.

La purification du ciel du Sud a commencé à partir de la Baleine, inclusivement. La Chevelure de Bérénice a été tout simplement supprimée! Situé d'habitude entre Orion et le

[1] Cf. Tocco, *Conférence*, p. 54-58.
[2] Son apparition à la surface est le signe précurseur du calme des flots.

Lièvre, l'Eridan aura comme séjour indifféremment la terre ou l'Olympe[1]. Durant cette répartition des sièges, l'Ourse sort, manifestement ivre, sur un char traîné par des porcs. Frémissant d'impatience, Saturne supplie qu'on en finisse. Momus, qui a la malice d'un Voltaire, tourne en ridicule le Centaure, parce que celui-ci réunit en sa personne deux natures : allusion fort claire au Christ lui-même, — comme tout à l'heure à propos de l'Eridan ! Jupiter blâme cependant l'ironie de Momus ; il consent à laisser le Centaure comme prêtre, auprès de l'autel ; à ses côtés, trônera la Légende Morale, afin que l'autel ne soit pas consacré à une croyance vaine, à une chimère. La couronne appartiendra à Henri III, roi de France, qui, on le sait, avait ménagé à Bruno un accueil sympathique[2]. A sa place s'installent la Victoire, la Récompense, la Gloire, que la Vertu, loin de les dédaigner, regarde

[1] W., II, 240-241 ; L., 546-7 ; G., II, 197. — W., II, 265-6 ; L., 573-4 ; G., II, 236.

[2] Cf. cette note de Gentile : Il Bruno dallo scorcio del 1581 al giugno 1583 era stato in Parigi, e aveva conosciuto Enrico III da vicino, ed era stato da lui favorito. Leggendo quivi una lezione straordinaria, « acquistai, — dice egli stesso nel costituto veneto del 30 maggio 1592, — nome tale, che il Re Enrico terzo mi fece chiamare un giorno, ricercandomi se la memoria, che avevo e che professavo, era naturale, o per arte magica ; al quale diedi sodisfazione ; e con quello che li dissi, e feci provare e lui medesimo conobbe, che non era per arte magica ma per scienza. E doppo questo feci stampar un libro de memoria, sotto titolo *De umbris idearum* ; il quale dedicai a sua Maestà (*Opera*, II, 1, 3). E con questa occasione mi fece lettor straordinario, e provisionato ; e seguitai in quella città a legger, come ho detto, forsi cinq'anni, che per li tumulti che nacquero doppo pigliai licenza, e con lettere dell'istesso re andai in Inghilterra a star con l'ambasciatore di Sua Maestà, che si chiamava il signor della Malviciera, per nome di Castelnovo » (Berti, [2] p. 394-5) ; presso il quale dimorava in Londra, mentre scriveva queste pagine dello *Spaccio*. — Gli ambasciatori veneti (Berti, [2] p. 126), raccontano che Enrico III « si dilettava assai nel parlare e sentir discorrere, introducendo percio, stando a tavola, dispute di dottori sopra diverse materie, studiando volentieri le morali e i libri di storia ». — « Enrico à amatore delle arti e delle scienze e si diletta principalmente della poesia e della eloquenza, nella quale riesce per vero mirabilmente ». Questo può bastare a spiegarci le lodi prodigate dal B. al Re di Francia, che ne era, in realtà, tutt'altro che dogno. Non che « ei vedeva il

comme de nécessaires stimulants[1]. Au Poisson du Sud sont substitués la Joie et le Plaisir suprême : on accommodera ledit poisson pour le repas des dieux! Le conclave est terminé. Saulino lui-même va se restaurer. Sofia se retire : le calme de la nuit sera propice à ses méditations.

Tel est, en substance, le mythe du *Spaccio*[2]. Notre analyse

cortese, e colto, ed ospital Castelnuovo; e dal ministro argomentava il re » (Fiorentino, *Dial. morali di G. B.*, l. c., p. 59). Era stima personale pel Re, rafforzata dalla gratitudine.

Quanto al motto dell'impressa di Enrico : *tertia* (oltre la corona di Polonia e di Francia) *coelo manet*, il Bartholmess (*J. Bruno*, I, 99), nota : « Lorsque B. félicita le roi d'avoir pris pour devise — *La troisième*, etc., — les ligueurs lui promirent cette couronne au cloître, de la main du *tondeur*, du bourreau peut-être, ou lui prédirent qu'elle lui échapperait comme la couronne de Naples que Paul IV avait prétendu lui transférer avec les armes de Henri II ». Ecco il commento dei partigiani della Lega al motto di Enrico, conservato dal cronista De l'Etoile :

*Qui dedit ante duas unam abstulit, altera nutat*
*Tertia tonsoris est facienda manu.*
*Perjurii te poena gravis manet ultima coelo,*
*Nam Deus infidos despicit ac deprimit;*
*Nil tibi cum coelis, hic nulla corona tyrannis;*
*Te manet infelix ultima coenobio.*

Cf. la couronne destinée à Henri VII dans le *Paradis* de Dante (ch. xxv).

[1] Comparez Dante, ch. v, du *Paradis* (ciel de mercure).

[2] A propos des « tableaux » précédents, il y aurait intérêt à comparer l'*Epistola esplicatoria*, l'*Orazione di Giove* (*Spaccio*, dial. I, pars II : W., II, 132-142; L., 430-442; G., II, 38-53) et certain passage de l'*Oratio consolatoria ad Julium*, morceau de circonstance, écrit dans une langue cicéronienne et, par endroits, trop « fleurie » (*op. lat.*, I, p. 47 et sq., éd. Fiorentino). On remarquerait, par exemple, que, dans ce dernier ouvrage, le Dauphin représente la Philanthropie, l'Aigle la Dignité, Esculape ou le Serpentaire la Sagacité, le Bouvier la Vigilance, Hercule la Bravoure, Céphée le Culte des Arts, de la Religion, de la Justice, Andromède la Piété et la Crainte de Dieu, le Lion la Magnanimité, Persée l'Ardeur tenace, la Chèvre l'Aspiration vers le mieux, le Taureau la Gravité et la Constance, les Balances l'Equité, le Cygne la Pureté, la Lyre la Douceur. En revanche, le Scorpion symbolise l'Audace trompeuse et rusée, Eridan la Prodigalité sans règle, le Poisson l'Ignorance, le Loup la Cruauté, le Centaure la Duplicité, l'Hydre la Méchanceté et la Médisance, qui sèment de tous côtés leurs ravages, le Lièvre la Lâcheté, Orion la Férocité, le Corbeau la Frivolité bavarde, etc., etc.

On voit sur quels points l'allégorisme du *Spaccio* et celui de l'*Oratio conso-*

a dû suggérer au lecteur certaines remarques qu'il sied de compléter et de préciser quelque peu. L'ordre dans lequel sont tout d'abord rangés les constellations et les vices qu'elles « figurent » est si accidentel, si fantaisiste, qu'il serait puéril de s'y attacher. Quant au sort réservé à ces constellations, ni la logique, ni la science n'y trouvent leur compte. Il ne dépend, en effet, le plus souvent, que de considérations étymologiques ou contemporaines : ainsi, le Dauphin est envoyé en Dauphiné, le Taureau à Turin (Torino), le Cancer à Venise, l'Aigle en Allemagne, etc. Comme nous aurons l'occasion de le constater, çà et là, les indications fournies sur les différentes vertus demeurent généralement un peu trop vagues et les dénominations incertaines, parce qu'elles répondent à des concepts encore flottants. De sorte que Bruno, tantôt tombe en de fâcheuses redites, ou, du moins, recommande en divers endroits des vertus qui semblent bien faire double emploi, tantôt a recours à de prétendus équivalents, séparés en réalité par de sensibles nuances[1]. Ce défaut, heureusement, n'est point, chez Bruno,

*latoria* diffèrent. Il n'est pas très surprenant que l'interprétation, un peu fantaisiste, des astérismes ait revêtu, chez Bruno, une forme assez flottante. Ce qu'il faut retenir, c'est que, malgré tout, l'*orientation éthique* ne varie point. Dans le *Spaccio* et dans l'*Oratio consolatoria*, ce sont *les mêmes vices* que Bruno combat, *les mêmes vertus* qu'il préconise.

Cf. dans le c. II de notre *Courant libertin*, un aperçu des conceptions astrologiques de Pietro d'Abano, le fameux auteur du *Conciliator*, — de Pomponazzi, de Léonicus Thomaeus, de Cremonini, etc.

Voici quelle était, d'après eux, la *signification* de quelques-uns des signes du Zodiaque :

Le Bélier : *appétit, brutalité.*
Le Taureau : *violence, dissolution.*
Le Cancer : *intrigue, embarras.*
La Balance : *luxe, luxure.*
Le Scorpion : *ruse, fraude.*
Le Capricorne : *colère, dissipation.*
Le Porteur d'eau : *stérilité.*
Les Poissons : *gourmandise, volupté.*

[1] P. ex. : « fatica, industria, sollecitudine » (troisième tiers de notre traduction).

Voici la déclaration de Bruno sur ce point : « A voi altre, dunque, dico,

une habitude invariable : n'exigeons pas de cet homme de la Renaissance la propriété de termes, la concision quasi mathématique, les classifications méthodiques auxquelles nous ont accoutumés Descartes, Spinoza et Kant! Cette critique n'enlève que peu de chose à la valeur intrinsèque des ouvrages du Nolain, et surtout à leur *intérêt historique*. De même, lorsqu'il tente des évocations plastiques, des allégories « matérielles », ses descriptions, faites de détails accumulés et d'épithètes approximatives, pèchent fréquemment par une surabondance confuse. Mais, en certains cas, cette prolixité est rachetée par des trouvailles pleines de couleur et d'un haut relief. En somme, Bruno est quelquefois victime de son origine méridionale, de son exubérance naturelle, de sa trop grande richesse d'imagination : il faut savoir pénétrer jusqu'à la substance solide que cache cette draperie bigarrée et somptueuse.

Pour s'acheminer vers des conclusions au moins vraisemblables, il importe de distinguer les personnages du ciel et ceux de la terre. Ces derniers sont facilement reconnaissables. Nous l'avons dit : Saulino, c'est le philosophe lui-même, mais en tant qu'il interprète tous les problèmes avec le simple bon

graziose, gentili, pastose, morbide, gioveni, belle, delicate, biondi capelli, bianche guance, vermiglie gote, labra succhiose, occhi divini, petti di smalto e cuori di diamante; per le quali tanti pensieri fabrico ne la mente, tanti affetti accoglio nel spirto, tante passioni concepo nella vita, tante lacrime verso dagli occhi, tanti suspiri sgombro dal petto, e dal cor sfavillo tante fiamme; a voi, Muse d'Inghilterra, dico : inspiratemi, suffiatemi, scaldatemi, accendetemi, lambiccatemi e risolvetemi in liquore, datemi in succhio, e fatemi comparir non con un picciolo, delicato, stretto, corto e succinto epigramma, ma *con una copiosa e larga vena di prosa lunga, corrente, grande e soda : onde, non come da un arto calamo, ma come da un largo canale, mande i rivi miei* ». *Cena :* W., I, 125-6; L., 122-3; G., I, 17-18.

Cette allure de style n'est pas toujours blâmable *a priori*. Outre qu'elle correspond au tempérament de Bruno, elle dénote souvent un souci des nuances et une richesse de vues, que masque ça et là l'abondance des images ou des élans lyriques, mais qui font défaut chez bon nombre de moralistes « cicéroniens » de la même époque.

Bruno s'arroge volontiers le droit au néologisme. *De Minimo :* ex. I, c. I; v. 128 sq.; p. 5 sq.

sens et d'un point de vue que l'on pourrait appeler « populaire ». Quant à Sofia, notre traduction fera comprendre sa physionomie et son rôle, que son nom laisse pressentir. Mercure n'intervient que d'une manière fort restreinte dans les affaires de l'Olympe : messager des dieux, il est l'Intellect, par l'intermédiaire duquel l'humanité participe à la révélation progressive du Divin. Comme de juste, sur la scène céleste, les acteurs sont plus nombreux... L'*Epistola esplicatoria* nous renseigne sur leur compte[1]. Dans le conclave olympien[2], Jupiter représente l'homme. S'il règne sur le ciel en souverain, c'est que, dans tout homme, il existe pour ainsi dire un univers gouverné par la raison, laquelle fixe leur place aux différentes vertus et assigne à chacune d'elles son rang hiérarchique. Les Géants, ce sont les désirs sans frein. Pour leur livrer bataille, Jupiter met en mouvement les dieux, ou, si l'on préfère, les membres composant le conseil de la pensée rationnelle. Il les rassemble non pas après le repas du soir, lorsque serait couché le soleil de la raison, non pas le matin, quand l'estomac est à jeun et l'esprit sans vivacité, mais après le repas de midi, quand l'ambroisie de l'activité vertueuse et le nectar de l'amour divin emplissent et fortifient l'âme, quand le soleil de la vérité est à son apogée. C'est alors qu'on expulse l'animal triomphant, c'est-à-dire tous les vices qui oppriment l'âme humaine; celle-ci, affranchie d'une telle servitude, est bientôt ornée et armée de toutes les vertus. Mercure, Minerve, Diane, Cupidon, Vénus, Mars, Momus, Jupiter correspondent.

[1] W., II, 113-114; L., 411-12; G., II, 12-13.

Dans Richard de Saint-Victor (*de Præparatione ad contemplationem*), la famille de Jacob représente celle des facultés humaines; Rachel et Lia, l'intelligence et la volonté; Joseph et Benjamin, fils de Rachel, la science et la contemplation, opérations principales de l'intelligence; Rachel meurt en mettant au monde Benjamin, comme l'intelligence humaine s'évanouit dans l'extase de la contemplation.

[2] A l'ouverture du Concile de Trente, le cardinal Musso, évêque de Bitonto, n'hésita pas à fonder la nécessité des Conciles sur ce fait que, dans l'Enéide, Jupiter convoque déjà l'assemblée des dieux... (note de Bartholmess).

en somme, à autant de formes de notre activité psychologique ou à autant de facultés de notre esprit : Mercure, c'est la lumière de l'entendement, en tant qu'elle nous sert de guide à nous, mortels, qui ne sommes appelés qu'à un « savoir » limité; Pallas, c'est la Raison ordonnatrice, « sergent de bande à ranger nos pièces », pour parler comme Montaigne; Vénus, « l'appétit concupiscible »; Mars, « l'appétit irascible »; Cupidon, l'amour; Momus, la conscience, surtout dans le sens éthique et religieux de ce terme (Synderesis[1]); Jupiter, la faculté de discerner, de juger et de choisir qui, en fait, se traduit par l'action, loin de s'attarder au jeu des possibilités. Ces deux derniers personnages se détachent peut-être plus nettement que les autres, Momus suscitant les questions, Jupiter les examinant et les tranchant. Celui-ci peut même réunir en lui, comme un double attribut de sa nature éminente, « l'Intelletto » et « l'Elezione ». Le poète-philosophe imagine donc dans l'homme un organe moral dont les sentences, cependant, ne sont valables que si elles se sont justifiées devant le tribunal de la Raison. Quand l'auteur s'attaque à des préjugés qu'il estime funestes, quand il cède à son ardeur de

[1] Cf. Hartung, *op. cit.*, 16 n.

La conscience, d'après Albert le Grand, est la loi rationnelle qui nous avertit de ce que nous devons faire ou éviter; elle est innée, inamissible en tant que sens des principes de la vie pratique, elle est acquise en tant que science des devoirs particuliers.

Mais, par delà cet acte intellectuel, existe la *synderesis*, ou puissance primitive, immanente à l'homme, que le péché originel n'a pas détruite, et qui, nous inclinant vers le bien, nous détourne du mal. — Synderesis est rectitudo manens in singulis viribus, concordans rectitudini primae... In singulis viribus manet aliquid rectum quod in judicando et appetendo concordat rectitudini primae in qua creatus est homo (Albert le Grand, *Sum. de Creaturis*, p. II, qu. 69).

Suivant saint Thomas, la Synderesis n'est pas une puissance, au sens aristotélique du mot : elle est une possession naturelle des principes pratiques, comme l'intellect est une possession des principes spéculatifs : habitus quidam naturalis principiorum operabilium, sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua (*Sum. theol.*, I, qu. 79, 12).

prosélytisme, son style devient plus âpre, plus véhément ou plus ironique; nous sentons alors que Bruno exprime bien des idées qui lui sont chères, ou s'ingénie réellement à ruiner des conceptions qu'il désapprouve. Tout risque d'erreur est écarté. Mais, en d'autres cas, il convient de s'avancer avec quelque circonspection dans le labyrinthe du *Spaccio*, sous peine d'attribuer au philosophe des formules et des affirmations qui ne s'accorderaient guère avec l'ensemble de son système. En principe, il faut alors chercher les opinions de Bruno dans les réflexions ou récits de Sofia, dans les commentaires de Saulino, *et surtout*, dans une sorte de compromis ou de juste milieu entre les appréciations de ces deux personnages. Parfois aussi, il faut les chercher dans les discours si pondérés de Jupiter, particulièrement lorsque celui-ci conclut et résoud un débat *ex cathedra*. Quoique Momus, suivant son caractère, se borne ordinairement à aventurer des objections qu'il subordonne au verdict de Jupiter, il exprime, en certaines circonstances, de façon plaisante, narquoise, et sous forme critique, la pensée de l'auteur qui, au dire de ses amis, aimait à « jouer le rôle de Momus lui-même ». Bref, — à ce point de vue encore, et ne fût-ce que pour épargner au lecteur de décevantes confusions, — il ne saurait être superflu d'éclairer ce texte, non seulement par des notes, mais aussi, ultérieurement, par un exposé qui en résume les idées saillantes, et qu'inspire une connaissance assez étendue des doctrines de Bruno.

---

## II

# TRADUCTION

---

Saulino. — De grâce, Sofia, avant que nous abordions une autre question, expliquez-moi pour quels motifs, sur le front des astres, Jupiter a établi pareil ordre, pareille hiérarchie entre les divinités. Mais d'abord, indiquez-moi pourquoi à la place la plus élevée — car telle est, certes, l'appréciation générale — il a voulu que trônât la déesse Vérité.

Sofia. — La raison en est simple : au-dessus de tout, Saulino, se trouve la Vérité. Elle est, en effet, l'Unité qui préside à tout ; elle est la Bonté qui a la prééminence sur tout. Car l'Etre, le Bien et le Vrai se confondent dans l'Un ; le Vrai, l'Etre et le Bien sont une seule et même réalité[1].

[1] Saint Augustin découvrait en Dieu la même synthèse idéale. Dieu, dit-il, est principe des choses par une triple influence : il est : 1° source de l'*Etre* des choses, comme créateur ; 2° source de la Vérité des choses, comme lumière intellectuelle ; 3° source de la *Bonté* morale des êtres, par sa grâce. Ainsi *S. A.* ramène à l'unité trois grandes théories de sa théologie : celle de la création ; — celle du Verbe source de toute vérité, du vrai *en lui-même*, puisqu'il n'est autre chose que l'idée éternelle divine, du vrai *dans les êtres*, puisque ce monde présent n'est qu'une copie des idées divines : *De div. quæst. LXXXIII*, q. XLVI, *De ideis*, n. 2, *P. L.*, t. XL, col. 30 ; du vrai *connu par nous*, puisque le Verbe est le soleil des intelligences, le seul maître, *De magistro*, en entier, *P. L.*, t. XXXII, la lumière qui nous met en communication avec les vérités ; — enfin, la théorie du Bien suprême, à la fois objet de notre béatitude, et, par sa grâce, principe de la sainteté qui nous y conduit.

La Vérité est cette entité que rien, absolument rien, ne sur-

On ne comprendra ni la théorie augustinienne de la connaissance, ni celle de la grâce, si on les considère isolément, en dehors de cette synthèse du triple rôle de Dieu, auquel le saint docteur revient sans cesse. Un passage capital est celui où, exposant les motifs de son admiration pour les platoniciens, il développe ce triple rôle de Dieu, *De civit.*, l. VIII, c. IX-X, *P. L.*, t. XLI, col. 234-236, spécialement c. X, n. 2, *ab uno vero Deo atque optimo, et naturam nobis esse qua facti ad ejus imaginem sumus, et doctrinam qua eum nosque noverimus, et gratiam, qua illi cohærendo beati sumus*... Les platoniciens, continue-t-il, ont connu qu'en Dieu était *causa constitutæ universitatis, et lux percipiendæ veritatis, et fons bibendæ felicitatis.* Cf. collection de formules analogues dans *Philosophia S. Aug.*, par A. Martin, p. 106. Saint Augustin a fondé sur cette influence de Dieu la division de la philosophie en *physique, logique et morale, science de l'Etre, du Vrai et du Bien. De civit.*, l. VIII, c. X, n. 2, *P. L.*, *ibid.*, col. 235.

Le « dominicain » Giordano Bruno s'inspire-t-il ici de l'illustre docteur qu'il admirait fort, et qui, déjà, avait « utilisé » tant de notions empruntées au néoplatonisme? La conjecture n'a rien d'invraisemblable.

En tout cas (et il faut mettre en lumière cette remarque, ne fût-ce que pour dissiper certaines confusions trop fréquentes), Bruno dépasse, sur ce point, la position de Platon, et même (ce qui est plus curieux) celle de son « maître » Plotin, — ni l'un ni l'autre de ces philosophes n'ayant identifié les trois termes qu'unifie explicitement l'auteur du *Spaccio*.

Ce n'est qu'incidemment (dans le *Théétète*, p. 172[a]) que le mot *être* est pris comme synonyme de *vérité*. En effet, Platon professe qu'au-dessus de la pensée, au-dessus de la vérité, au-dessus des essences qui ne sont que la vérité prise en soi, s'élève l'idée du Bien (cf. le *Théétète*, VI, 508[e], 509[a]), qui est la partie la plus brillante et la plus belle de l'être (cf. la *République*, VII, 518[d]). Le Bien est, pour employer le vocabulaire aristotélicien, la forme qui a l'être pour matière (cf. *ibid.*, VI, 508[e]-509[b]; VII, 517[e]). C'est le Bien qui pétrit l'être du dedans et lui donne les modalités éternelles dont il se revêt; c'est lui qui produit les essences et, par là même, la vérité et la science; c'est lui qui est le principe suprême de l'ordre qui se révèle dans les choses et qui, satisfaisant les aspirations des vivants, assure leur bonheur (cf. *ibid.*, VI, 505[b]-506[b]; VII, 517[e], et le *Philèbe*, 64[a]).

En s'appuyant principalement sur les livres VI et VII de la *République*, de nombreux historiens de la philosophie, — Ed. Zeller, Fouillée, Paul Janet, — ont cru pouvoir affirmer qu'aux yeux de Platon, Dieu est l'idée même du Bien. Mais, par une discussion très serrée des textes et par une interprétation pénétrante de l'idéalisme platonicien, M. Piat a montré que, pour le philosophe grec, Dieu est « la partie supérieure de l'Ame du monde qui, dominée par la vue indéfectible du Bien, a formé, façonné la nature, et lui conserve à travers les âges son immortelle eurythmie ». *Platon*, Paris, Alcan, 1906, p. 158-168.

passe[1]. De fait, imaginez quelque chose qui vienne avant elle : cette chose, vous êtes obligé de la considérer comme autre que la Vérité. Dans cette hypothèse, nécessairement, vous la concevez comme n'impliquant en soi aucune vérité, comme en étant dépourvue, — comme n'étant pas vraie : voilà, en conséquence, un je ne sais quoi de fictif, d'inexistant, de purement chimérique : un néant ! Que rien ne puisse avoir rang avant la Vérité, qui ne lui soit, en fait, déjà antérieur et supérieur, je glisse sur cette évidence[2] : or, une telle réalité, d'où résulterait-elle, sinon de la Vérité elle-même ?... Ainsi, rien de différent n'est capable de coexister avec la Vérité, ni d'avoir une réalité en dehors d'elle ; car ce qui ne serait pas vrai en vertu même de la Vérité ne participerait pas à l'être : ce ne serait qu'un fantôme, un non-sens ! Ainsi encore, rien ne saurait venir après la Vérité, car ce qui lui serait postérieur en serait privé, et, par suite, ne comportant en soi nulle vérité, ne serait vrai à aucun degré : ce ne serait qu'erreur, néant !

La Vérité est donc avant, avec, après toute chose[3] : elle est

A cet ouvrage et à celui qui traite d'Aristote (*ibid.*, 1903) sont empruntées la plupart de nos références concernant ces deux philosophes.

Plotin insiste beaucoup sur ce point : le Bien, qui n'est autre que l'Un, non seulement se distingue de l'essence, de l'existence, de la pensée, mais leur demeure infiniment supérieur (ὅτι ἐπέκεινα οὐσίας καὶ ἐνεργείας καὶ νοῦ καὶ νοήσεως). *Ennéades*, éd. Creuzer, Didot, Paris, 1855 : primae, VII, 1 ; tertiae, VIII, 8 et 9 ; quintae, I, 8 et 9 ; III, 16 et 17 ; sextae, VII, 36 — et IX, passim (cf. au début de notre commentaire, à propos des bases métaphysiques du *Spaccio*, les passages relatifs aux trois hypostases).

[1] « La vérité est le premier des biens, pour les dieux comme pour les hommes » (Platon, *Lois*, V, 730a).

[2] *Lascio*, terme d'école : je concède, — ou, plus souvent, *je laisse de côté* ce point comme trop évident, ou comme déjà démontré : « Lascio a meglio e più particolar discorso mille raggioni naturali... » W., I, 239 ; L., 234-5 ; G., I, 179. — Et aussi : W., I, 275-6 ; L., 272-3 ; G., I, 233. — W., II, 179-80, 209, 230-31 ; L., 481-2, 512-13, 535-36 ; G., II, 108, 152, 183, etc.

[3] « Ante rem, in re, post rem » — formule scolastique (Cf. de Wulf, *Hist. de la Phil. med.*, 2e éd., p. 246, 342, n. 2). Avicenne distingue dans les universaux une existence purement *intelligible* ou métaphysique, une existence *logique*, créée par la pensée qui la tire de la comparaison des formes sem-

supérieure à tout, elle est dans tout, elle se montre après tout : par essence, elle fait fonction de principe, de moyen et de fin ; elle précède tout, comme cause et principe dont le monde dépend ; elle est intérieure à tout, en tant que substance universelle, — le monde subsistant grâce à elle ; elle se retrouve

blables, et une existence *naturelle* qui, dans les choses, fonde la possibilité de cette comparaison et de l'abstraction qui la suit.

Les universaux sont *ante res*, dans l'entendement divin (car tout a un rapport à Dieu). Réalisés dans la matière, avec leurs accidents, ils constituent la *res naturalis*, à laquelle l'essence générale est immanente *(in re)*. Enfin, quand l'esprit dégage par comparaison le général du particulier, ils sont *post rem*, dans l'intellect. Car c'est le rôle propre de la pensée de s'élever de la pluralité individuelle *(in re)* au pur concept *(post rem)*.

Albert le Grand et saint Thomas reprennent ces formules. Il semble, d'abord, que saint Thomas fasse commencer notre connaissance par les sens et enseigne que l'universel est *extrait* par notre esprit de la comparaison des êtres individuels, où il serait inclus comme à l'état de germe. Mais il ne tarde pas à surajouter à ces données l'existence d'un universel *ante rem*, dans l'esprit divin, qui enferme les formes souveraines, les exemplaires immatériels de toute réalité *(de Verit.*, 8, 9. *Sum. Theol.*, I, 15, 1. *Sum. c. Gentil.*, III, 24). On reconnaît l'influence de Platon !

Duns Scot admet ces divisions. Mais entre la pure spiritualité de la pensée et l'impression physique, l'image des sens, il place un intermédiaire qu'il appelle l'espèce intelligible ; c'est comme un rayonnement qui, dans la sensation, émane de l'objet, éveille l'intellect actif et l'incite à saisir le particulier dans l'universel. *(Qu. de rer. Princ.*, 13, 3.)

Bruno accommode la formule à son système. Il la développe dans un passage de la *Cabala* (W., II, 270 ; L., 578-79 ; G., II, 243-244).

Saul. — A la verità nulla cosa è più prossima e cognata che la scienza ; la quale si deve distinguere, come è distinta in sè, in due maniere : cioè in superiore ed inferiore. La prima è sopra la creata verità, ed è l'istessa verità, increata, ed è causa del tutto ; atteso che per essa le cose vere son vere, e tutto quel che è, è veramente quel tanto che è. La seconda è verità inferiore, la quale nè fa le cose vere, nè è le cose vere ; ma pende, è prodotto, formata ed informata da le cose vere ; ed apprende quelle, non in verità, ma in specie e similitudine : perchè nella mente nostra, dove è la scienza dell'oro, non si trova l'oro in verità, ma solamente in *specie e similitudine*. Si che è una sorte de verità, la quale è causa delle cose, e si trova *sopra* tutte le cose ; una altra sorte, che si trova *nelle* cose ed è delle cose ; ed è un'altra terza ed ultima, la quale è *dopo* le cose e dalle cose. La prima ha nome di causa, la seconda ha nome di cosa, la terza ha nome di cognizione. La verità nel primo modo e nel mondo archetipo ideale significata per un de'sephiroth ; nel

après tout, puisqu'elle permet de comprendre exactement tout ce qui est[1]. Relevant à la fois de l'ordre du suprasensible.

secondo modo è nella prima sedia, dove è il cardine del cielo a noi supremo: nel terzo modo è nella detta sedia, che prossimamente da questo corporeo cielo influisce negli cervelli nostri, dove è l'ignoranza, stoltizia, asinità, e onde è stata discacciata l'Orsa maggiore. Come, dunque, la verità reale e naturale è essaminata per la verità nozionale, e questa ha quella per oggetto, e quella mediante la sua specie ha questa per suggetto, cossì è bisogno, che a quella abitazione questa sia vicina e congionta.

Seb. — Voi dite bene, che secondo l'ordine della natura sono prossimi la verità e l'ignoranza o asinità : come sono talvolta uniti l'oggetto l'atto e la potenza.....

Cf. aussi : *De Imaginum compositione* (*Opera*, II, III, 94) : « Ideae sunt causa rerum ante res, idearum vestigia sunt ipsae res seu quae in rebus, idearum umbrae sunt ab ipsis rebus seu post res ». — *Sigillus sigillorum* (*Opera*, II, II, 164). — *De monade* (I, II, 367). — Cf. Tocco, *Le fonti più recenti della filos. del B.*, p. 8-9).

[1] Sur Dieu, *cause* et *principe*, et sur la distinction de ces deux mots (cf. *De Umbris*, p. 40, n. 3. — *Della Causa* W. I, 234-6; L., 229-231; G., I, 171-173).

Dics. — Cossì farò. Ma primamente, perchè usate dir causa e principio, vorei saper se questi son tolti da voi come nomi sinonimi?

Teo. — No.

Dics. — *Or dunque, che differenza è tra l'uno e l'altro termino?*

Teo. — Rispondo, che, quando *diciamo Dio primo principio e prima causa*, intendiamo una medesma cosa con diverse raggioni; quando diciamo nella natura principii e cause, diciamo diverse cose con sue diverse raggioni. *Diciamo Dio primo principio*, in quanto tutte cose sono dopo lui, secondo certo ordine di priore e posteriore, o secondo la natura, o secondo la durazione, o secondo la dignità. *Diciamo Dio prima causa*, in quanto che le cose tutte son da lui distinte come lo effetto da l'efficiente, la causa prodotta dal producente. E queste due raggioni son differenti, perchè non ogni cosa, che è priore e più degna, è causa di quello che è posteriore e men degno; e non ogni cosa che è causa, è priore e più degna di quello che è causato, come è ben chiaro a chi ben discorre.

Dics. — Or dite in proposito naturale : che differenza è tra causa e principio?

Teo. — Benchè alle volte l'uno si usurpa per l'altro, nulladimeno, parlando propriamente, non ogni cosa che è principio è causa, perchè il punto è principio della linea, ma non è causa di quella ; l'instante è principio dell'operazione ; il termine onde è principio del moto e non causa del moto ; le premisse son principio dell'argumentazione, non son causa di quella. Però principio è più general termino che causa.

Dics. — Dunque, strengendo questi doi termini a certe proprie signifi-

de l'ordre de la nature et de l'ordre de la connaissance, elle est métaphysique, physique, logique. En somme, c'est elle, elle seule qui siège au-dessus de tout ! Alors même qu'on l'entendrait différemment et qu'on lui donnerait un autre nom[1], ce qui occupe ce rang suréminent doit nécessairement être, en dernière analyse, cette Vérité, et rien autre ! Voilà le fort raisonnable motif pour lequel Jupiter a résolu que, dans la région la plus sublime du ciel, ce soit elle qui apparaisse. A coup sûr, celle que perçoivent tes sens et qu'est en mesure d'atteindre la pénétration de ton esprit, n'est point la Vérité première, souveraine : ce n'est qu'une certaine représentation, une certaine image, un certain rayonnement[2] de cette Vérité suprême qui

cazioni, secondo la consuetudine di quei che parlano più riformatamente, credo che vogliate che principio sia quello che intrinsecamente concorre alla constituzione della cosa e rimane nell'effetto; come dicono la materia e forma, che rimagnono nel composto ; o pur gli elementi da'quali la cosa viene a comporsi, e ne'quali va a risolversi. Causa chiami quella che concorre alla produzione delle cose esteriormente, ed ha l'essere fuor de la composizione, come è l'efficiente e il fine, al quale è ordinata la cosa prodotta.

Teo. — Assai bene.

Et aussi : *Summa term. met.* (Op., I, IV, 17). Les deux termes correspondants chez Aristote sont ἀρχή (principe) et αἰτία (cause). Ce philosophe les donne tantôt comme synonymes *(Met.*, V, 1, 1013 a 16), tantôt *(Ibid.*, IV, 2, 1013 b, 18 et 24) comme différents. Dans ce même ouvrage (XII, 4, 1070 b 22) ἀρχή est distingué de στοιχεῖον, mais tous deux sont subordonnés au concept de αἰτία.

[1] Sur les caractères divins de la Vérité immuable et éternelle, cf. saint Augustin : *De ord.*, II, c, XIX ; *De Immort. an.*, c. IV ; *De lib. arb.*, II, c. VIII-X ; *De doct. christ.*, I, c. VIII. — André Martin, *Phil. de S. Aug.*, part. II, c. II sq.

Sur la distinction essentielle entre l'*intellection*, connaissance des choses éternelles, qui seule mérite le nom de Sagesse, et la connaissance des choses temporelles, qui constitue la Science, cf. saint Augustin : *Soliloq.*, I, c. III, n. 8 ; *Cont. Acad.*, III, c. XI ; *De magistro*, c. XII, n. 39

[2] *Figura-imagine-splendor.* On connaît la théorie de « l'imitation » chez Platon : la nature est « l'ombre » de l'être, la copie de l'intelligible, l'image mobile de l'immobile réalité. On trouve cette théorie à l'état latent dans le *Banquet* (211 b-e) et de plus en plus nettement exprimée dans le *Phédon* (72e-75e), dans la *République* (VII, 514a sq., mythe de la caverne) et dans le *Timée* (28a, 29a-b, 48e, 52e, etc.). C'est le domaine de l'opinion (δόξα) et de la conjecture

a la prédominance sur ce Jupiter même, objet de nos fréquents entretiens, et que tâche d'exprimer notre langage métaphorique[1].

cf. la *République*, V, 479[a-d]; VI, 510[b]-511[e]; VII, 534[a]; le *Philèbe*, 58[c]-59[d]; le *Timée*, 29[b-d], 59[c-d], 72[d-e], 90[e]).

Cf. Nic. de Cusa, *De docta ignor.*, II, 3 : « Deus est omnia complicans, in hoc quod omnia in eo; est omnia explicans, in hoc quod ipse in omnibus ». — II, 4 : « Igitur quae in primo libro de absoluto maximo notis nota facta sunt, et quae ei ut absoluto absolute maxime conveniunt, illa contracto contracte convenire affirmamus... Deus est absoluta maximitas atque unitas absoluta, differentia atque distantia praeveniens atque uniens..., quae absolute est id, quod sunt omnia, in omnibus absolutum principium atque finis rerum, atque entitas, in qua omnia sunt sine pluralitate ipsum maximum absolutum, simplicissime, indistincte, sicut infinita linea omnes figurae. Ita pariformiter mundus sive universum est contractum maximum atque unum, opposita praeveniens contracta... existens contracte id, quod sunt omnia, in omnibus principium contractum atque contractus finis rerum, ens contractum, infinitas contracta, ut sit contracte infinitus, in quo omnia sine pluralitate sunt ipsum maximum contractum, cum contracta simplicitate et indistinctione, sicut linea maxima contracta est contracte omnes figurae ». — Ainsi Dieu est la *quidditas absoluta* de l'univers; l'univers est cette même *quidditas*, mais *contracta*, c'est-à-dire « actualisée » *(contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud)*. L'unité absolue de Dieu n'implique aucune pluralité, car elle n'est pas une synthèse, mais le Simple : « Sed contractaunitas, quae est unum universum, licet sit unum maximum, cum sit contractum non est a pluralitate absolutum... Est illa eius unitas per pluralitatem contracta, sicut infinitas per finitatem... Deus, cum sit immensus, non est nec in Sole, nec in Luna, licet in illis sit, id quod sunt absolute... Cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in Sole contracta et aliter in Luna, hinc identitas universi est in diversitate, sicut unitas in pluritate... Unde universum, licet non sit nec Sol nec Luna, est tamen in Sole Sol, et in Luna Luna, sed id quod est Sol et Luna, sine pluralitate et diversitate ». (Voir Tocco, *Fonti*, p. 39.)

*Cabala :* W., II, 270 sq.; L., 578-79 et sq.; G., II, 242 et sq., passage important. — Et aussi : *Sigillus sigillorum*, *Op.*, II, II, 164; *De Monade*, I, II, 367; *De Imaginum compositione (Op.*, II, III, 94); *Summa terminorum*, Gfr. 424, II. « Veritas est duplex : primo ABSOLUTA, *quae convertitur cum entitate, bonitate, unitate*, quae neque contracta est neque contractabilis (définition commentée par cette phrase : « absolute igitur et simpliciter verum et veritas est Deus seu Mens; *De Deo seu mente*, *G.* 474); secundo, contractabilis, nempe ipsa essentia qua aliquid verum dicitur, et cujus privatione aliquid dicitur falsum. »

[1] Le Simple, qui, selon Plotin, est au-dessus de toute existence, ne peut être saisi pleinement par l'intelligence humaine : il ne saurait donc être ni défini,

Saul. — Suprématie justifiée, ô Sofia ! Car rien n'est plus pur[1], plus divin que la Vérité. Que dis-je ? Ce qu'il y a de divin, de pur, de bon, de beau dans les choses, c'est, en définitive, la Vérité ! A la supprimer impuissante est la violence, à la désagréger les ans, à la diminuer le mystère. Sa diffusion n'entraîne pas sa ruine. Le fait d'être connue[2] n'y introduit nulle confusion. Elle échappe à la rouille du temps. Aucun lieu qui la cache, aucune nuit qui l'arrête, aucune obscurité qui la voile ! Au contraire, plus elle est combattue, plus elle se redresse et grandit ! Sans sauvegarde, sans protecteur, elle se défend. Aussi aime-t-elle la société d'une élite restreinte, — des sages. Elle déteste la multitude[3], se dérobe à ceux qui ne

ni expliqué (*Ennéades*, tertiae, IX, 3, τὸ κατανοεῖν ἐξαιρετέον; quintae, III, 11 et 14, ὅτι καὶ αὐτός κρείττων λόγου καὶ νοῦ καὶ αἰσθήσεως). — D'où la nécessité de se borner à des comparaisons approximatives, à des « métaphores », — si l'on ne préfère pas user de cette théologie « négative » que préconisent le Pseudo-Denys et Nicolas de Cusa, et que nous avons caractérisée dans notre *Courant libertin*. (Cf. saint Augustin : *Confess.*, VII, c. x, n. 16; *De Trinit.*, l. I, c. 1, n. 2; l. VI, c. vi, n. 8; l. VIII, c. ii, n. 3; l. X, c. vii, n. 19; *De Civit.*, l. XI, c. x; *De Gen. ad litt.*, c. xxxvi, n. 69.)

Nic. de Cusa, *De docta ignor.*, I, 24. « Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire; omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt; ubi vero omnia sunt unum, nullum nomen proprium esse potest. Unde recte ait Hermes Trimegistus : quoniam Deus est universitas rerum, tunc nullum nomen proprium est eius » :

Cf. Bruno : « Nè per questo che l'obietto è infinito, in atto simplicissimo, e la nostra potenza intellettiva non può apprendere l'infinito, se non in discorso, *o in certa maniera de discorso*, com'è dire in certa raggione potenziale o aptitudinale, è come colui che s'amena a la consecuzion de l'immenso, onde vegna a constituirse un fine dove non è fine. » (*Eroici furori :* W., II, 335-36; L., 647; G., II, 341.

[1] Sens *latin* de « sincero ».

[2] *Senso (sentire :* percevoir).

[3] Les philosophes ont souvent recommandé à quiconque veut connaître les divins loisirs de la vie intellectuelle, ou s'adonner à la recherche de la Vérité, de fuir la multitude asservie aux passions orageuses, aux mirages de l'Opinion, aux stériles querelles de la Politique. Le sage se retire dans les « *templa serena* », où il a chance de jouir de l'exercice de sa pensée. On se

se présentent pas à elle en toute humilité, à ceux qui la poursuivent dans un dessein d'imposture[1]. C'est pourquoi elle demeure très haut, en des sphères où tous fixent leur regard, mais où peu la discernent.

Comment expliquer, Saulino, que la Prudence vienne immédiatement derrière elle? Peut-être de cette façon : ceux qui désirent contempler, puis, proclamer la Vérité, doivent se comporter avec prudence[2]?...

rappelle, à ce sujet, les vers de Lucrèce, et aussi, ceux d'Horace qui représente, à sa manière et d'après son tempérament, la tradition épicurienne.

Sur ce point, en effet, les Epicuriens s'accordent avec Platon. Celui-ci enseigne qu'il est impossible de parcourir les diverses étapes de la dialectique si l'on ne se dégage pas de l'atmosphère de la place publique, autant que de l'influence de l'appétit concupiscible (cf. Bruno : *Eroici furori*, W., II, 186-7; L., 700-1; G., II, 413.)

[1] Il faut aller à elle « de toute son âme », comme dit Platon, en toute humilité de cœur, et surtout, sans le moindre pharisaïsme : « Lascio quelli sordidi e mercenarii ingegni, che, poco o niente solleciti circa la verità, si contentano saper secondo che comunmente è stimato il sapere; amici poco di vera sapienza, bramosi di fama e riputazion di quella; vaghi d'apparire, poco curiosi d'essere. (*Del Infinito*, W., II, 83; L., 378-9; G., I, 384), et aussi : *de Immenso*, VII, c. 1, déb. *Op.*, I, II, 242-3). — Kühlenbeck, (III, 234, n. 131) cite la noble phrase du Nolain (*De Immenso*, I, 2; *Op.*, I, I, 208) : « Sapientia atque justitia tum primum terras deserere incoepit ubi ex opinionibus sectae quaestum facere coeperunt. »

[2] Il est naturel que Bruno « pose » la question; d'abord, pour dissiper une ambiguïté, ensuite, parce qu'il prévoit vaguement les obstacles qu'il aura à surmonter ou à tourner, les persécutions qui s'attaqueront à ses doctrines, puis, à sa personne. Or, dans les *Eroici furori* (W., II, 330; L., 641; G., II, 332-33), et dans le *De Monade* (c. 1, v. 38; Fior., I, II, p. 324), il déclare qu'il faut braver tous les périls, pour l'amour de la Vérité. Il traitait ses adversaires sans ménagements (cf. *De Immenso*, V, II, v. 69; Fior., I, II, p. 124 — et VII, I, v. 1-4; Fior., I, II, p. 242); sa lettre au vice-chancelier de l'Université d'Oxford (cf. Berti, *Vita B.*, p. 187) frise la jactance! Et cependant, on verra plus loin qu'en certains cas, notamment lorsque la Vérité et la Justice risqueraient d'être foulées aux pieds, il permet, il conseille même d'user de *dissimulation*.

C'est là, à ses yeux, une question de mesure et d'opportunité. En principe, il faut hardiment proclamer ce que l'on pense; mais, quand on a des motifs de soupçonner chez autrui mauvaise foi ou fanatisme intransigeant, on n'est pas obligé de dire *tout* ce que l'on pense.

Sof. — Telle n'est pas la raison ! Cette déesse qui, comme associée à la Vérité, l'accompagne de si près, a deux noms : Providence et Prudence. On l'appelle Providence, en tant qu'elle exerce son influence dans le monde des principes suprasensibles, qui est son domaine à elle ; — Prudence, en tant qu'elle manifeste en nous ses effets. Pareillement, on a coutume d'appeler soleil, et l'astre qui répand chaleur et lumière, et aussi ce rayonnement, partout diffus, qui brille dans le miroir et sur d'autres objets. La Providence[1] s'applique donc au plan des choses supérieures ; elle est la compagne de la Vérité, sans laquelle elle n'existerait pas ; elle est, tout à la fois, liberté et nécessité[2]. De telle sorte que Vérité, Provi-

[1] Sur la Providence s'exprimant dans l'ordre cosmique (cf. Plotin, *Ennéades*, Tertiae, II, 12). Μετατίθεται τοίνυν τὰ μετατιθέμενα, οὐκ εἰκῇ μετατιθέμενα, οὐδ' ἄλλα σχήματα μεταλαμβάνοντα· ἀλλ' ὡς καλὸν καὶ ὡς πρέποι ἂν δυνάμεσι θείαις ποιεῖν. Ποιεῖ γὰρ πᾶν τὸ θεῖον ὡς πέφυκε· πέφυκε δὲ κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν· οὐσία δὲ αὐτῷ, ἢ τὸ καλὸν ἐν ταῖς ἐνεργείαις αὐτοῦ καὶ τὸ δίκαιον συνεκφέρει. Εἰ γὰρ μὴ ἐκεῖ ταῦτα, ποῦ ἂν εἴη ; *Ibid.*, 13 et tertiae, III, 1, 2 et 5 ; sur la Providence et la « hiérarchie » des êtres et des choses, quartae, III, 15 et 16.

[2] *Del Infinito*, W., II, 25–26 ; L., 316-7 ; G., I, 292-3 : « Certo, non é soggetto di possibilita o di potenza quello che giamai fu, non é, e giamai sarà ; e veramente, se il primo efficiente non può voler altro che quel che vuole, non può far altro che quel che fa. E non veggo come alcuni intendano quel che dicono della potenza attiva, infinita, a cui non corrisponda potenza passiva infinita, e che quello faccia uno e finito, che può fare innumerabili ne l'infinito e immenso, essendo l'azion sua necessaria, perche procede da tal volontà, quale, per essere immutabilissima, anzi la immutabilità istessa, è ancora la istessa necessità ; onde sono a fatto *medesima cosa* libertà, volontà, necessità, ed oltre il fare col volere, possere ed essere ». « Necessità, fato, natura, consiglio, volunta nelle cose giustamente e senza errore ordinate, *tutti concorreno in uno.* » *Eroici furori*, W., II, 338 ; L., 649-50 ; G., II, 345. Et aussi : *Lampas triginta statuarum* (*Op.*, III, 41.)

*De immenso*, I, 11, commentaire en prose ; *Op.*, éd. Fiorentino, I, 1, 242-3. « Divina essentia est infinita. Modum essendi modus possendi sequitur. Modum possendi consequitur operandi modus. Deus est *simplicissima* essentia... Consequenter *in eodem idem est esse, posse, agere, velle*, etc. Consequenter Dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest neque per aliud... Necessitas et libertas sunt unum ; unde non est formidandum quod, cum agat necessitate naturae, non libere agat ; sed potius imo omnino non libere ageret,

dence, liberté et nécessité, — unité, essence et existence, tout cela s'identifie au sein de l'Un absolu, comme je te le ferai mieux comprendre à une prochaine occasion. Pour la commodité de la méditation actuelle, sache cependant que la Providence engendre en nous la Prudence. Celle-ci consiste en une certaine faculté rationnelle et discursive, jouant dans l'ordre temporel, et qui y embrasse l'universel et le particulier[1]. Elle a pour demoiselle de compagnie la Dialec-

aliter agendo quam necessitas et natura, imo naturae necessitas requirit... Potentia infinita non est nisi sit possibile infinitum..... Cf. c. XII, v. 7.

Eligit ergo Deus quod vult, dat, scitque, facitque
Non variare potens ipsum non seque negare :
Quod vult atque potest est unum prorsus idemque,
Nec potis est facere quod non vult esseque factum;
Nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas.

*Summa terminorum met.*, éd. Gfrörer, p. 480 : « Illi nihil est contrarium, sed omnia contraria illi sunt subjecta, ex contrariis omnia facienti... », p. 490 : Necessitas... Ejus voluntas est ipsa necessitas, et necessitas ipsa divina voluntas ». Cf. *Cremonini :* Voluntas est propter actionem, est principium actionis; nulla actio est in Deo. Et, quaeso, quid velit Deus? Alia a se? Vilescet se ipsum; non est indigens! (*De cœlo*, p. 385).

Déjà, Dante, à la fin du *Paradis*, montrait que la Perfection suprême efface l'opposition de la Nature et de la Liberté, — car, lorsque l'être se détermine conformément à son essence, toute autre détermination se trouve, en fait, supprimée.

[1] ... « La qual è posta e consistente in certo *discorso temporale*, ed è una razione *principale* che versa circa l'universale e particolare... »

La phrase, vraie accumulation d'abstractions, est évidemment malaisée à rendre. Cependant, Kuhlenbeck la « délaye » à l'excès! Nous avons souligné les mots essentiels, qui éclairent cette définition. Il y a intérêt à la comparer à celle de la φρόνησις aristotélicienne. D'après Aristote, pour régler nos désirs, aveugles et indéfinis, comme la matière dont ils relèvent (*Eth. Nic.*, Γ, 15, 1119ᵇ, 8-19. — *Polit.*, A., 9, 1258ᵃ, 1-2 : B., 7, 1267ᵃ, 3-5), et, par conséquent, opposés à la notion même du Parfait, il faut un principe supérieur, une force architectonique, qui n'est autre que la Prudence. La Prudence, c'est l'Intelligence appliquée à l'action, au lieu que la Contemplation, c'est l'Intelligence appliquée à l'Être. (*Eth. Nic.*, A., 13, 1103ᵃ, 4-6, σοφίαν μὲν καὶ σύνεσιν καὶ φρόνησιν διανοητικάς. ; Γ., 15, 1119ᵇ, 11-18 ; K., 8, 1178ᵃ, 16-19 ; Z., 5, 1140ᵇ, 4-6 ; 8, 1141ᵃ, 8-9 ; 12, 1143ᵃ, 32-36 ; 1143ᵇ, 1-5 ; 13, 1144ᵃ, 4-36 ; 1145ᵃ, 1-2 ; *Eth. mag.*, A., 35, 1198ᵃ, 34, sq.) Quant à Plotin, il écrit : « ...φιλοσοφία καὶ περὶ φύσεως θεωρεῖ βοήθειαν παρὰ διαλεκτικῆς λαβοῦσα ... Ἡ δὲ φρόνησις ἐπιλογισμός τις, καὶ τὸ καθόλου μᾶλλον... Et il ajoute, comme Bruno plus loin (p. 69 : « Ἡ δὲ

tique[1], — pour guide, la Sagesse acquise, que l'on nomme communément métaphysique[2], et qui envisage le caractère

διαλεκτικὴ καὶ ἡ σοφία ἔτι καθόλου καὶ ἁπλῶς πάντα εἰς χρῆσιν προσφέρει τῇ φρονήσει. » (*En.*, Primae III, 6). Bruno a dû se rappeler ces définitions ou ces formules, aperçues à travers la traduction, déjà célèbre alors, de Ficin).

[1] Pour Platon, la dialectique n'est pas seulement l'art d'interroger et de répondre, par opposition à l'éristique (cf. *le Ménon*, 75[d] et *le Cratyle*, 390[e]), ni même l'art de démêler les liaisons profondes des idées (cf. *le Sophiste*, 253[b-c]). C'est surtout, c'est essentiellement une méthode qui nous permet de pénétrer plus avant dans le mystère des choses, et qui, portant uniquement sur l'intelligible, n'admettant d'autre agent que l'âme elle-même, nous dégage peu à peu du relatif, du conditionnel, pour nous conduire vers la cause des causes, vers l'absolu (cf. la *République*, VI, 510[b], 511[a-c]; VII, 531[d], 532[a-b], 534[a-c]). Elle a pour objet le τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτόν ἀεὶ πεφυκός (*Philèbe*, 58[a]); car il n'y a qu'une vraie science, celle qui porte sur l'être éternel (ὄν ἀεί), fixe (βέβαιον), pur (εἰλικρινές), donc, achevé (ἀληθέστατον, *Ibid.*, 58[c]-59[c]). A cette dialectique qui procède, à tour de rôle et suivant les cas, par analyse, par induction, par hypothèse, il y a intérêt à joindre, — si l'on veut atteindre à de plus hautes clartés, — une sorte de dialectique de l'amour qui implique une thérapeutique morale, une purification des passions, et qui élève l'être humain au-dessus des apparences, des attachements, des plaisirs, de tout ce qui est contingent et éphémère, jusqu'à l'intuition de la suprême vérité. (Cf. la *République*, VII, 514-520 passim, et aussi le *Phèdre*, 84[a-b] et 250-254 pas.).

Plotin déclare que la Dialectique est « φιλοσοφίας μέρος τὸ τιμιώτατον ». — Il essaie d'en préciser le rôle : « Τίς δὲ ἡ διαλεκτική, ἣν δεῖ καὶ τοῖς προτέροις παραδιδόναι; ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἑκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαστον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστι, καὶ ποῦ τούτων ἕκαστον, καὶ εἰ ἔστιν, ὅ ἐστι, καὶ τὰ ὄντα ὁπόσα, καὶ τὰ μὴ ὄντα αὖ, ἕτερα δὲ ὄντων : Αὕτη καὶ περὶ ἀγαθοῦ διαλέγεται, καὶ περὶ μὴ ἀγαθοῦ..... ἐνιδρύει τῷ νοητῷ..... » Distinguant, sériant, ordonnant les concepts, embrassant la série des êtres, elle va, cependant, au delà du Réel immédiat; et, si elle doit ici-bas se servir de la Logique comme d'un instrument nécessaire, elle est appelée à franchir le cercle étroit des syllogismes (*Ibid.*, Primae III, 4 et 5).

[2] Sur l'emploi du mot « métaphysique » et sur l'attitude de Bruno à l'égard de la métaphysique (cf. *De compendiosa architectura*, Gfrörer, p. 239. — *Camœracensis Acrotismus...* (Fiorentino, *Op. latine conscripta G. B.*, Napoli, 1879, n. I, pars 1, p. 93-96, second article et sq. — *De Umbris Idearum*, Int. XXX. A. (*Op.*, vol. II, pars 1[a], p. 38). — *Summa terminorum metaphysicorum*, passim. — *De minimo*, I, v; II, vi; IV, 1, etc. — *Cena della Ceneri*, Proœmiale epistola, W., I. 117; L., 115-6; G. I, 6; *Spaccio*, W., II, 115, 158, 187-188; L., 413, 458-59, 489-90; G., II, 14, 78, 119. — *Eroici furori*, W., II, 425; L., 741; G., II, 469.)

Il semble que Bruno méditait de consacrer un ouvrage spécial aux questions

d'universalité dans tout ce qui tombe sous notre connaissance : c'est à l'exercice de la Prudence que ces deux acolytes consacrent tous les fruits de leur activité intellectuelle. Ses deux ennemies, qui tiennent de la nature du Vice, et qui lui dressent des embûches, sont, à droite, l'Astuce, faite de ruse et de malice — à gauche, la Bêtise, paresseuse ou inconsidérée[1]. Pratiquement, elle se traduit en la vertu de Réflexion[2], — comme la force d'âme[3] se rapporte aux mouvements impé-

métaphysiques, et d'y grouper ses idées personnelles d'une façon plus systématique; dans le *De minimo (Op. lat.*, I, pars 3ª, p. 211), il résume ainsi son dessein : « Quaedam vero proprie intrinsecaque natura æterna, immortalia, incomponibilia, indissolubilia, animae, Dii, Deus, de quibus *accuratius in metaphysicis et iis quae de Anima, — Deo nobis suppeditante tempus —, a nobis definietur* ». On verra que, dans le *Spaccio*, il y avait joint la recherche des causes finales et des causes efficientes. Il est probable que, dans ce traité, aurait pris place l'exposé, à la fois précis et nuancé, de cette *philosophie religieuse* de Bruno dont parle notre Commentaire, et qui, sur bien des points, se distinguait des enseignements officiels de l'Eglise. Ici Bruno envisage la métaphysique exclusivement comme une « méthode » dégageant le général et l'universel qui se cachent sous le déroulement des phénomènes. Définition incomplète, même selon Bruno. — Plotin déclare que la métaphysique donne des règles à la morale comme à la spéculation *(Ennéades*, primae, III, 6). On s'explique, dès lors, que le plotinien Bruno l'appelle aussi « la Sagesse ».

[1] Comme Bruno n'indique que *deux* ennemies (due insidiatrici nemiche), il faut entendre que « versuzia e malizia » développent et précisent *callidita*, — comme « inerzia ed imprudenzia » éclairent *stupidità*. — Imprudenzia, au sens latin = inadvertance, inconscience, légèreté intellectuelle.

[2] *Consultativa*, latinisme ; consultare = délibérer, réfléchir mûrement, examiner avec soin. Dans son traité *De la Fortune*, Plutarque s'ingénie à démontrer que la vertu est l'œuvre de la Prudence, — exercice pratique de la Raison, aboutissant à la Sagesse —, et non du hasard ou de la Fortune. C'est la Prudence qui enseigne à bien user des circonstances et des richesses matérielles. C'est elle, le chef souverain qui ordonne et qui organise.

[3] Chez Platon, le Courage (ἀνδρεία) prend rang après la Sagesse. C'est lui qui réduit aux proportions voulues par le sage idéal du bonheur les élans, souvent généreux, mais quelquefois incoordonnés, du cœur (θυμός, *Lach.*, 190ᵃ-198ᵃ. — *Rep.*, IV, 429ᶜ-430ᶜ).

La Tempérance remplit le même office pour l'appétit sensible (ἐπιθυμία), d'ailleurs plus suspect et moins aisé à dompter (*Rep.*, 68ᵉ, 430ᵉ, 431ᶜ-432ᵇ). Si bien que chacune des vertus capitales répond à chacune des facultés de notre âme. Entre le Courage et la Tempérance subsistent, au surplus, chez

tueux de la colère, la tempérance à la coalition[1] des appétits concupiscibles, la justice à tous nos actes, — qu'ils s'accom-

Platon, quelques entrecroisements parfois discutables, — les domaines du θυμός et de l'ἐπιθυμία semblant alors empiéter l'un sur l'autre. (Cf. Piat, *op. cit.*, p. 259-260.)

Pour Aristote, les diverses vertus se subdivisant d'après les « puissances » dont chacune d'elles est l'achèvement (*Eth. Nic.*, A., 13.1102ᵃ, 23-34; 1102ᵇ, 1-34; 1103ᵃ, 1-10), le Courage se référant au θυμός, la Tempérance à l'ἐπιθυμία, la Prudence à l'ordre rationnel (*Eth. Nic.*, Γ, 11.1117ᵃ, 4-5; 13.1118ᵃ, 23-33, 1118ᵇ, 1-4 et 27-28; 14, 1119ᵃ, 1-4), il en résulte que, sur chaque plan de notre activité, chacune de ces vertus occupera le milieu entre les passions extrêmes : le Courage, entre la Peur et la Témérité; la Tempérance, entre l'Insensibilité et la Licence dévergondée (*Eth. Nic.*, B. 2, 1104ᵃ, 20-27; 7, 1107ᵃ, 33 et sq.; 1107ᵇ, 4-8, 8-16; Γ. 9, 1115ᵃ, 1115ᵇ; 11, 1117ᵃ, 4-5; 13, 1118ᵃ, 23-33; 1118ᵇ, 1-4, 27-28; 14, 1119ᵃ, 1-4; Δ. 1-3, 1119ᵇ, 1122ᵃ, ὠφέλεται ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται. (*Ibid.*, 2, 2, 7). De même, en ce qui concerne les vertus dérivées : par exemple, la Libéralité qui se rattache au Courage et au θυμός, se situe entre la Prodigalité et l'Avarice. (Cf. chez Plotin, la classification des vertus qu'il appelle « politiques » : (αἱ πολιτικαὶ λεγομέναι ἀρεταί, : φρόνησις μὲν περὶ τὸ λογιζόμενον, ἀνδρεία δὲ περὶ τὸ θυμούμενον. σωφροσύνη δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν, δικαιοσύνη δὲ τὴν ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῇ περὶ καὶ τοῦ ἄρχεσθαι. (*En.*, Primae. I. II, 1). Sur leur « rôle » : ... κατακοσμοῦσι ὄντως..... ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας, καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι, καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι, ... τῷ τῶν ἀορίστων ἔξω εἶναι. (*Ibid.*, 2).

[1] *Consentimento*. Quelques pages plus loin, à propos de la Loi, ce même terme est employé dans le sens de « soumission » : ... introduce l'umile consentimento. — En se rappelant le rôle attribué à la Tempérance par les maîtres de la pensée grecque, on pourrait donc être tenté de comprendre que cette Vertu a pour but de ***soumettre***, ou de maintenir en *ordre*, en ***harmonie*** les tumultueux instincts qui relèvent de l'appétit concupiscible.

Mais le contexte et le dessin général de la phrase s'y opposent : le courage se rapporte à « l'*impeto* del iracundia » (cf. la théorie de Platon sur le θυμός); Bruno ne dit pas qu'il ait mission de l'apaiser. De même, la Tempérance concerne l'*accord* secret, la coalition menaçante des forces de l'appétit concupiscible. Le texte n'ajoute pas, mais laisse entendre qu'elle doit maîtriser ces forces. Kühlenbeck traduit par « Komplott ». — Selon Platon, les plaisirs de l'appétit sensible, — précisément, parce qu'ils sont en mouvement, et parce qu'intéressant la matière, ils ressortissent au genre de l'Infini, — (*Phileb.*, 63ᵈ-ᵉ) engendrent tôt ou tard le désordre et, par contre-coup, la douleur et le regret. Ils sont d'autant plus instables et irréels en leur fond qu'ils reposent sur des « opinions fausses » (*Ibid.*, 36ᵉ-41, 44. — *Rep.*, IX, 586ᵇ-ᵈ). Platon ne les admet donc dans la délicate synthèse du bonheur que d'une manière

plissent extérieurement, ou qu'ils ne sortent pas de notre for intérieur [1].

Saul. — Tu estimes donc qu'en nous la Prudence est comme une émanation de la Providence, et que, dans le monde des archétypes, celle-ci correspond à celle-là, dans le monde

restreinte, — dans la mesure où le réclament les exigences normales du tempérament et de la vie affective, et la conservation de l'espèce (*Phileb.*, 62$^{c}$, 63$^{c}$, et aussi *Gorg.*, 495$^{c}$ et sq.) Les plaisirs du cœur (θυμός), quoique moins mélangés et moins fougueux que ceux de l'appétit sensible, relèvent encore du genre de l'Infini; par suite, ils doivent trouver une mesure en dehors d'eux-mêmes. (*Rep.*, IX, 586$^{d}$; *Philèbe*, 36-44 pas. et 63$^{e}$.)

[1] Selon Platon, la Justice (δικαιοσύνη), qui occupe le quatrième rang dans la hiérarchie, a pour fonction d'établir, dans l'individu comme dans l'Etat, l'harmonie totale. Elle assure donc la synthèse des trois autres, ou plutôt, elle leur sert de lien immanent. Comme la Vérité et le Bien, elle est universelle. Elle ne distingue pas entre amis et ennemis. Elle proportionne l'honneur au mérite. (*Rep.*, II, 352$^{e}$, 354$^{e}$, IV, 428$^{e}$, 433$^{e}$-434$^{c}$; 441$^{e}$-444$^{e}$, et aussi : *Crit.*, 47$^{c}$-48$^{a}$. — *Gorg.*, 503$^{d}$-504$^{d}$, 506$^{c}$-507$^{c}$, 508$^{a}$. — *Lois*, I, 631$^{b}$-632; IV, 705$^{d}$-706$^{c}$, 707$^{d}$, 713$^{b}$-714$^{b}$; V, 744$^{b-c}$; VI, 756$^{e}$-758$^{a}$, 770$^{e}$-771$^{a}$; VII, 817$^{b}$.

De la notion du Bonheur découle une série d'inviolabilités personnelles que représente le Droit civil. Celui-ci est garanti par la Société, qui est d'institution nécessaire, et qui, par un ensemble de lois, restreint au profit de l'intérêt général le jeu des volontés individuelles. — Dieu, en raison même de sa perfection, tendant à les harmoniser toutes dans la Justice, purification de l'égoïsme originel.

Platon distingue entre la justice « arithmétique » et la justice « géométrique », — plus souple et plus nuancée.

Aristote reprend et précise les idées du Maître (cf. Piat, *op. cit.*, Aristote, p. 319-325 et 349-351). La justice, selon Aristote, a pour objet le Droit. Le Droit, de son côté, prend sa source dans l'idée du bonheur. L'obtention du bonheur, — bien suprême, — implique certaines inviolabilités individuelles et entraine une série d'exigences, d'après lesquelles doit se régler la conduite des citoyens entre eux, et qui constitue le *droit civil*. (*Eth. Nic.*, E. 3, 1129$^{b}$, 17-19; 4, 11-30$^{a}$, 2-4; 5, 1130$^{b}$, 30-33; — (-), 11, 1160$^{a}$, 11-14. — *Polit.*, A, 2, 1253$^{a}$, 9-15). Mais ce droit civil n'a ni assez de précision pour embrasser l'infinie et mobile variété des relations humaines, ni assez de force pour endiguer le débordement des appétits (*Eth. Nic.*, E. 10, 1134$^{b}$, 31-35. — *Polit.*, A, 2, 1253$^{a}$, 27-38 pas.). Il faut donc qu'il trouve un complément et un appui dans l'ordre social (*Eth. Nic.*, E, 2, 1129$^{b}$, 14-19).

Le droit écrit et positif ne saurait, d'ailleurs, prévaloir contre le droit naturel, qui demeure la pierre de touche d'après laquelle on doit, le cas échéant, redresser, avec délicatesse d'ailleurs, les décisions arbitraires et

physique. C'est cette Prudence qui fournit aux hommes, en quelque manière, le bouclier [1] grâce auquel leur raison se sent plus forte pour résister à l'adversité. C'est elle qui nous enseigne à prendre de plus promptes et plus complètes précautions, lorsque nous avons à craindre la menace de pertes [2] trop lourdes. C'est elle qui, dans l'action, permet aux êtres un peu inférieurs [3] de s'adapter aux réalités du moment, aux circonstances, — sans que l'âme ou la volonté, qui s'en accommode, subisse en son fond aucun changement. A ceux que favorisent ses heureuses inspirations [4] il n'arrive rien d'inopiné, rien d'imprévu; car, s'ils n'ont d'appréhensions sur rien, ils s'attendent à tout; s'ils n'ont de soupçons sur rien, toujours ils sont sur leurs gardes : comme ils se rappellent le passé, ils organisent, en effet, le présent et prévoient l'avenir.

Maintenant, dis-moi pourquoi la Sagesse succède de suite à la Prudence et à la Vérité.

Sor. — Il faut distinguer, comme pour la Vérité et la Providence, deux espèces [5] de Sagesse. L'une est la Sagesse suprême, à la fois supérieure au ciel, et, si j'ose dire, située par delà cet univers ; elle s'identifie à la Providence ; elle est en même temps œil et lumière : œil qui se confond avec la

caduques. (*Rheth.*, A, 13, 1373$^b$, 1-17, et 15, 1375$^a$, 22-35, 1375$^b$, 1-2. Citation des vers fameux de l'*Antigone* de Sophocle. — *Eth. Nic*, E, 14, 1137$^b$, 11-34). Le « juste » se situe entre les deux extrêmes (*Eth. Nic.*, E, 6, 1131$^a$, 9-33; 1131$^b$, 1-24; et 9, 1133$^b$, 29-33).

[1] Souvenir du bouclier, de « l'égide » de Minerve, déesse de la Sagesse.

[2] *Dispendii*, dépenses, charges, pertes (latinisme).

[3] *Agenti inferiori* = ceux qui, dans l'action, apportent des capacités réduites, des moyens restreints. Ces êtres, moins bien « armés », doivent s'adapter aux milieux, aux conjonctures : il leur faut, à tout le moins, une certaine souplesse et le sens de l'opportunité.

[4] *Bene affetti*, au sens latin, indiquant les « dispositions » morales. Il s'agit de ceux qui sont « bien inspirés » par la Prudence.

[5] Cf. aussi : *Della Causa*, W., I, 233-34 ; L., 22, 8-7 ; G., I, 170-171. — W., I, 275-276; L., 271-272; G., 232-233. — W., I, 287; L., 284-5 ; G., I, 250. — *Cabala*, W., II, 270; L., 578-79; G., II, 243. — *Eroici furori*, W., II, 407-8,

lumière, lumière qui se confond avec l'œil[1]. L'autre est une sagesse dérivée, terrestre, inférieure. Ce n'est pas la Vérité même, mais elle l'exprime et elle en relève; ce n'est pas le soleil, ce serait plutôt la lune[2] ou la terre, bref, un astre empruntant à un autre son éclat. Ici, de même : il ne s'agit point de la Sagesse par essence, mais par participation[3], absolument comme l'œil, qui, recevant lumière et clarté d'un foyer extérieur, étranger, est un organe de vision non point par sa vertu substantielle, mais grâce à un secours du dehors : son existence, il la tient d'autrui, elle ne lui appartient pas en propre. La raison en est qu'une telle sagesse n'équivaut pas à l'Un, à l'Etre, au Vrai; mais c'est à l'Un, à l'Etre, au Vrai qu'elle ressortît; c'est à eux qu'elle se rapporte, par eux qu'elle opère, en eux qu'elle est comprise; bref, c'est d'eux qu'elle dépend. Quant à la première, elle demeure invisible; supérieure au Tout[4], qu'elle pénètre et imprègne cependant de toutes parts[5], elle ne peut être ni représentée ni conçue. La seconde,

428-9; L., 723-4, 745; G., II, 443, 475. — *Oratio valedict.* (*Op.*, I, 1, 13-15). — (Cf. Plotin, *Ennéades*, quintae, VIII, 5), πάντα δὴ τὰ γιγνόμενα, εἴτε τεχνικὰ εἴτε φυσικὰ εἴη, σοφία τις ποιεῖ, καὶ ἡγεῖται τῆς ποιήσεως παντάχοῦ σοφία. Plotin distingue la Sagesse « par essence » de la Sagesse « dérivée ».

[1] Image analogue chez Plotin (*En.* quintae, V, 7, lignes 30-34). En latin, *lumina* a ce double sens, non seulement chez les poètes, mais même chez les prosateurs (cf. p. ex. Cicéron, *Tusculanes*, V, 38).

[2] « Tutte l'intelligence son significate *per la luna*, in quanto che son partecipi d'atto e di potenza, per quanto, dico, che anno la luce materialmente, e *secondo participazione*, ricevendola da altro; dico, non essendo luci per sè e per sua natura, ma per risguardo del sole, ch'è la prima intelligenza; la quale è pura e absoluta luce, come anco è puro e absoluto atto. » — *Eroici furori*, W., II, 365-66; L., 678-79; G., II, 384,

[3] C'est la « μέθεξις » platonicienne. Sur la Beauté « par participation » (cf. encore *Eroici furori*, W., II, 369-371; L., 682-684; G., II, 390-392).

[4] Sapientia desursum descendens (*Jac.*, III, 15 B).

[5] « L'atto della cognizion divina è la sustanza de l'essere di tutte cose; e però, come tutte cose o finito o infinito hanno l'essere, tutte ancora sono conosciute e ordinate e proviste. La cognizion divina non è come la nostra, la quale séguite dopo le cose; *ma è avanti le cose, e si trova in tutte le cose*, di maniera che, se non la vi si trovasse, non sarrebono cause prossime et secondarie. » (*Spaccio*, W., II, 155-6; L., 455-6; G., II, 74).

au contraire, a son image gravée dans le firmament; elle se définit[1] clairement dans les esprits, se communique par les paroles, se répand[2] par les arts, s'affine[3] par les discussions, se précise[4] par les écrits. Quiconque se targue de savoir grâce à elle ce qu'en fait il ne sait pas, n'est qu'un sophiste téméraire. Quiconque nie savoir ce qu'il sait témoigne de l'ingratitude envers l'intellect agent; il injurie la Vérité, il m'outrage. Se classent dans la même catégorie tous ceux qui ne me cherchent pas pour moi-même ou suivant l'attrait de

[1] *Illustrata*, expliquée, éclaircie, définie, et non pas « célébrée ».

[2] *Digerita*, Kühlenbeck traduit par « dargestellt ». C'est dire qu'il se reporte à l'un des sens du latin *digerere* (= exposer, étaler de-ci de-là aux regards). Traduction admissible, — s'il est vrai que les divers arts, dans la pensée de Bruno, fournissent une sorte de *transposition*, d'expression concrète, imagée, harmonieuse, de cette Science souveraine, au service de laquelle ils mettent leurs moyens techniques.

Nous devons, cependant, signaler une légère difficulté. Pourquoi Bruno emploie-t-il *digerita* au lieu de *digesta*, vraie forme du participe passé latin du verbe *digerere*, et que l'on rencontre également en italien?... Cette dernière langue nous offre deux verbes, de souche commune : *digerire* (digérer, examiner, méditer), *digestire* (arranger, diviser, par analogie avec les locutions latines : *digerere in ordinem, jus civile digerere in genera*, Cicéron, — puis, étudier à loisir, et, finalement, digérer). — Or, ces deux verbes comportent, on le voit, l'idée d'une *assimilation* intime que Bruno a bien pu conserver, de même qu'il a gardé la forme italienne du participe. Peut-être a-t-il voulu indiquer que, sans excéder leur fonction spécifique, mais, au contraire, en demandant à la Sofia une bonne part des connaissances spéciales que cette fonction exige, les Arts *profitent* de la Science, comme le corps des aliments qu'il absorbe?

[3] Kühlenbeck traduit par *verherrlicht :* illustrée, honorée. Traduction inexacte, à notre avis :

> Vingt fois sur le métier remettez votre ouvrage;
> *Polissez-le* sans cesse et le repolissez...

conseille Boileau.

La Sofia se définit d'une façon de plus en plus rigoureuse et détaillée dans les discours, dans les discussions orales, par le jeu même et le « frottement » *(polire)* des idées qui, en s'opposant, se précisent les unes les autres. L'esquisse, d'abord vague, gagne en clarté et en relief.

[4] *Delineata*, car, plus mûris et plus calculés que les paroles, les écrits peuvent revêtir la Sofia de formules encore plus nettes, qui l'expriment d'une manière plus adéquate, et qui en dessinent, pour ainsi dire, le contour *(delineare)*.

cette vertu suprême, par amour de cette divinité qui est au-dessus de tous les Jupiter et de tous les cieux[1], mais simplement, afin de me vendre pour de l'argent, des honneurs ou toute autre sorte de profit, — ou encore, non pas tant pour posséder[2] la Sagesse que pour en avoir la réputation, — ou pour rabaisser, harceler, faire souffrir autrui par une rigoureuse censure et de sévères critiques. Les premiers sont des misérables, les seconds des vaniteux, les derniers des méchants à l'âme vile. Au contraire, ceux qui me cherchent pour s'édifier eux-mêmes font preuve de prudence ; ceux qui m'étudient en vue de l'édification d'autrui montrent de l'humanité, et ceux qui me poursuivent d'un zèle désintéressé, de l'ardeur à s'instruire[3]. Quant à ceux qui sont alors poussés par l'amour de la suprême et primordiale Vérité, ce sont réellement les sages, qui, par voie de conséquence, sont aussi les heureux[4].

[1] Aristote déclarait, lui aussi, que l'intention, incluse dans l' « option » morale, doit être *désintéressée*. Il faut aimer et pratiquer la vertu pour elle-même, pour sa beauté, pour sa valeur universelle, parce qu'elle coordonne nos actes en vue de la félicité à la fois personnelle et sociale. (*Eth. Nic.*, Γ. 10, 1115$^{b}$, 10-13, 21-24 ; 11, 1116$^{a}$, 33-36 ; 1117$^{a}$, 1-9. — Δ. 2, 1120$^{a}$, 23-24 ; 3, 1105$^{a}$, 28-33 ; 1105$^{b}$, 1-18. — Z. 13, 1144$^{a}$, 13-20). Même idée chez les Stoïciens, qui poussent au plus haut degré l'idéalisme moral.

[2] « Posside sapientiam ; acquire prudentiam ; arripe illam, et exaltabit te ; glorificaberis ab ea, cum eam fueris amplexatus. » (*Proverbes*, IV, 7, 8).

[3] *Curiosi.* Il ne s'agit pas d'une curiosité malsaine, indiscrète, mais de la généreuse inquiétude (*cura*) qui incite l'esprit à étendre toujours le champ de ses connaissances, sans se laisser guider par aucun autre calcul, et en toute *liberté* (*absolutus* = dégagé).

[4] Pour Socrate, la vertu par excellence est la *sagesse*, ou science générale du bien. Les autres vertus rentrent dans la sagesse, étant, chacune en particulier, la connaissance d'une seule espèce de bien. Ainsi, la tempérance est la connaissance des biens véritables qui s'opposent aux faux biens, appelés « plaisirs » ; le courage est la juste appréciation des maux apparents qu'il ne faut point craindre, comme la maladie et la mort, et des maux véritables qu'il faut fuir, comme l'injustice ; la justice, enfin, est la connaissance de ce qui est permis ou défendu soit par les lois divines, soit par les lois humaines.

Être heureux, selon Platon, ce n'est point cueillir au hasard le plaisir qui s'offre, sans en connaître la qualité, sans en mesurer la répercussion. Le bonheur est une synthèse harmonieuse de plaisirs où la vie, prise dans son

Saul. — Comment se fait-il donc, Sofia, que tous ceux qui jouissent à un égal degré de ta possession, ne soient pas animés

ensemble, trouve son maximum de jouissances. (*Protag.*, 353-358 pas.; *Rep.*, VI, 505-506; *Philèbe.*, 62-63 pas.)

Pour Platon, c'est la Sagesse qui, classant chacun d'eux d'après son degré d'eurythmie et de pureté, d'après son caractère plus ou moins « fini », selon qu'il échappe plus ou moins à l'écoulement du Devenir pour participer à la fixité de l'Etre, et déterminant le meilleur usage que l'on en peut faire, construit cette harmonieuse hiérarchie de plaisirs en laquelle consiste le vrai bonheur. (*Rep.*, IX, 586 d. — *Phileb.*, 22 c, 33 b-c, 63 a, 63 e, 64 a, 66 e.)

Construction malaisée et subtile, qu'elle réalise en fonction d'un idéal qu'elle-même emprunte à la Vérité. Celle-ci représente, en effet, « la mesure adéquate de l'Etre », en sorte qu'elle s'identifie avec le Beau : or, la norme du Beau dérive elle-même de l'idée du Bien, sommet brillant du monde ntelligible. (*Men.*, 78 b-79 b, 87 d-89 a; *Euthyd.*, 279 a-281 e; *Rep.*, IV, 442 e; *Lois*, I, 631 e-632 d, III, 696 b-697 e, V, 726 a-729 e, IX, 870 b. — *Philèb.*, 64 d-65 a, 66 e.). Dès lors, la Sagesse, connaissance du Bien, renferme tout ce qu'il y a d'ordonné, de fini, de réel, dans le bonheur. L'être a sa raison dernière dans l'idée du meilleur. Or, le meilleur est qu'il enveloppe le plus d'ordre possible, *afin de produire le plus de bonheur possible.* Cette joie sans mélange et sans désir, qui résulte de la connaissance du Bien, est, par son essence, immortelle. Avant d'atteindre à cette haute vertu, il est, d'ailleurs, permis au commun des hommes de s'exercer d'abord à la simple « vertu d'opinion », où s'attarderont plus ou moins longtemps les âmes peu aptes à ce que Platon nomme la Dialectique, ou dominées encore par l'élément passionnel. (*Rep.*, II, 375 b-376 c; III, 410 c-e-V, 474 e-476 d; VI, 484 a-487 a, 490 a-492 d; VII, 519 c-e-521 b; XII, 963 a fin. — *Phaed.*, 249 d-250 e. — *Theaet.*, 191 d-e, 194 e-195 a. — *Lois*, III, 696 b-d. — *Tim.*, 86 b-87 b.)

*A la fois théorique et pratique*, la Sagesse est donc la première des vertus, en tant que, fondée sur la Vérité et sur l'idée du Bien, elle coordonne les plaisirs. (*Alcib.*, I 133 c. — *Euthyd.*, 279 a, 281 e. — *Banq.*, 202 a. — *Rep.*, VI, 505 d-506 a. — *Phaed.*, 239 b.) C'est elle qui préside au chœur divin des vertus, puisque, dans tous les ordres de notre activité, c'est elle qui définit la « mesure » et qui nous engage à l'ériger en loi, en principe dominateur. En un sens, elle est la « cause formelle » des autres valeurs éthiques.

*Selon Aristote*, le plaisir parachève l'acte. Ce qui procure à chaque être sa jouissance la plus douce, c'est l'harmonieux exercice de l'activité qui le *spécifie*, — donc, en ce qui concerne l'homme, l'exercice de l'activité intellectuelle. D'ailleurs, à mesure que l'énergie dont il émane gagne en noblesse, le plaisir augmente et se purifie. Aristote estime donc que la vie « contemplative » est la source des joies les plus profondes, les plus durables, et qui, au reste, se suffisent à elles-mêmes (*Eth. Nic.*, A. 6, 1097 b, 24-34; 1098 a, 1-17. — I. 9, 1169 b, 30 sq. — K. 4, 1174 b, 18-33; 6, 1176 b, 26-35;

des mêmes sentiments? Que, parfois même, l'édification morale soit moindre chez celui qui te possède le mieux[1]?

1177 a, 1-11. — 7, 1177 a, 12-18; 1177 b, 26-31; 1178 a, 5-8. — 8, 1178 b, 7-27. — 9, 1179 a, 22-32.) Le Bonheur, loin de consister en une hiérarchie de plaisirs superposés, est comme la fleur suprasensible, qui couronne le développement rationnel; il s'y ajoute comme par surcroît, car, dans son effort pour faire régner l'Ordre, en soi et autour de soi, le sage témoigne d'un grand désintéressement. Il se répand par la bonté, il tend à l'Universel. (*Ibid.* I, 4, 1166 a, 12-17; 8, 1168 b, 25-35, 1169 a, 11-32, 1169 b, 25-35.

Ainsi conçu, le Bonheur, qui comprend le meilleur de nous-même, revêt une excellence quasi surhumaine, et mérite nos hommages (τιμή). Il implique tant d'éléments et d'exigences que la plupart d'entre nous ne le réalisent que d'une façon partielle. Le plus souvent, il reste pour nous une « limite » idéale. Le bien moral, loin d'avoir, comme chez Platon, son principe en une transcendante Unité qui nous serait plus ou moins accessible, est donc le fruit direct de l'activité de l'être humain. Le plaisir est bon dans la mesure de l'acte qui, en lui, s'achève. Celui-ci, à son tour, l'est dans la mesure où il s'imprègne de raison. La vertu de l'homme est ce qui constitue la plénitude de sa fonction spécifique. (*Eth.*, *Nic.*, B. 1, 1103 a, 14-15. — 5. 1106 a, 14-24; 6, 1107 a, 6-8. — *Met.*, Δ. 16, 1021 b, 20-23. — *Eth. Eud.*, B. 1, 1220 a, 4-41 : cet ouvrage, dont on a discuté l'authenticité, est peut-être le plus « platonicien » des traités d'Aristote.)

Pour les Stoïciens, seul, le sage est heureux et libre, parce que, versé dans les secrets de la nature, connaissant son âme, les limites exactes de son pouvoir, discernant — comme le dit le *Manuel* d'Epictète — les choses qui dépendent de lui et celles qui échappent à ses prises, affranchi des préjugés changeants et du caprice des législateurs, maître de ses passions, il n'obéit, par une adhésion volontaire et consciente, qu'à la loi de l'Ordre universel, exprimée en lui par la Raison (ὀρθὸς κοινὸς λόγος) : émanation ou parcelle de l'Ame du monde, la Raison individuelle traduit, en effet, les arrêts de la Finalité nécessaire qui dirige le Cosmos, — de la Force (τόνος) immanente qui veut la réalisation du Bien. Considérée non seulement comme l'accomplissement extérieur de cette loi (τὸ καθῆκον), mais encore, comme une disposition habituelle de l'âme (ἕξις, κατόρθωμα), comme une manière d'être normale, la Vertu est la source de la plus haute félicité. — Saint Augustin définit la philosophie « amor sapientiæ ». *De ord.*, I, c. xi, n. 32. Et aussi *De civit.*, VIII, c. ii; *De Trinit.*, XIV, c. i. Cet amour de la sagesse conduit à la *béatitude*. (Cf. le *De Vita Beata* et aussi le *De civit.*, XVIII, c. xii.) Béatitude, d'ailleurs, incomplète ici-bas, et qui ne se développera pleinement que dans l'au-delà, dans le céleste royaume (cf. notre commentaire).

[1] Objection à la doctrine socratique, selon laquelle le vice provient de « l'ignorance ».

Sof. — D'où vient, Saulino, que le soleil ne réchauffe pas tous ceux pour qui il brille et que, parfois même, il réchauffe moins celui qui, pourtant, reçoit de lui plus de lumière?...

Saul. — Je t'entends, Sofia! Je me rends compte que c'est toi qui, de diverses manières, contemples, comprends, et nous expliques[1] cette Vérité : voilà bien les effets de cette souveraine influence de ton être, vers lequel, par les multiples et différents degrés d'une échelle idéale, en une fervente ascension qui tend à ce haut but, s'évertue l'aspiration de tous les hommes. Car c'est une seule et même fin qui s'offre et se propose à la variété des goûts individuels, et qui incite à se manifester, selon telle ou telle mesure, les capacités intellectuelles[2], — le terme de ces efforts restant cette seule Vérité, une en son absolue simplicité[3]. Or, personne ne peut l'atteindre, cette Vérité, personne en ce monde n'est de taille à la saisir complètement. Car elle ne saurait être comprise, ou au sens plein du mot, totalement embrassée que par celui en qui, essentiellement, elle réside : et cet être n'est autre qu'elle-même[4]! C'est pourquoi, on n'en perçoit du dehors, on n'en découvre qu'une

[1] *Esplichi*, latinisme. *Explicare* = déployer, dérouler devant nos yeux.

[2] « *Attuare* diversi suggetti de virtudi intellectuali » : faire passer de la *virtualité* à l'*acte*, faire se traduire au dehors les capacités intellectuelles allusion à la fameuse théorie d'Aristote sur la « puissance » et « l'acte »).

[3] Giudicate voi. Possete quindi montar al concetto, non dico del summo ed ottimo principio, escluso della nostra considerazione, ma de l'anima del mondo, come è atto di tutto e potenza di tutto, ed è tutta in tutto; onde al fine, *dato che sieno innumerabili individui*, ogni cosa è uno, *e il conoscere questa unità è il scopo e termine di tutte le filosofie e contemplazioni naturali :* lasciando ne' sui termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla.

— E vero; perchè, se vi monta per lume sopranaturale, non naturale. (*Della Causa*, W. I, 275; L. 271-2; G. I, 239, et aussi *Summa term.* (*op.* I, IV, 100.)

[4] Dieu, étant forme pure, contient la forme de toutes les formes, donc, possède la connaissance à son degré suréminent. Mais sa science n'a rien de discursif; elle ne procède ni par analyse, ni par synthèse. C'est un acte pur, une intuition souveraine qui embrasse la propre existence de Dieu et, dans l'ordre de la création, le général et le particulier qui s'y trouve inclus. (Saint

ombre, ayant avec elle quelque ressemblance; on n'en surprend qu'un reflet, une apparence toute en surface[1]. Nul ici-bas, sous l'action de la Providence et par l'effet de la Prudence, ne réussit à s'en approcher plus que toi, Sofia, quand tu conduis vers elle toute la série des écoles, dont l'aspiration se traduit de mille façons : par une admiration étonnée[2], par l'allégorisme, par la méthodique recherche, — les uns opinant, d'autres jugeant et décidant, d'autres se contentant de la magie naturelle, d'autres procédant par divination superstitieuse, par voie de négation, ou d'affirmation, ou de composition, ou de division, ou de définition, ou de démonstration, d'autres faisant appel à des principes d'expérience ou à des principes révélés[3]. Pendant ce temps, la Déesse, qui ne semble présente nulle part et qui n'est cependant absente d'aucun

Thomas, *Sum. Theol.*, qu. 14, art. 1 en entier, a. 2 et 3, a. 5, a. 7, a. 11, a. 14 concl.).

[1] « ...in superficie e maniera di *faccia* » (cf. l'expression : racconto che non a faccià di vero — récit qui n'a aucune *apparence* de vérité.) — En latin, *facies* a souvent le même sens.

[2] *Admirando.* — Pour Saint Thomas, l'étonnement est le commencement de la science. De fait, les esprits superficiels, qui ne sont frappés de rien, qui regardent avec une sorte de paisible indifférence le jeu complexe des forces naturelles, n'éprouvent pas le besoin d'interpréter, d'expliquer, ni même de coordonner les phénomènes physiques. C'est de la plus noble des inquiétudes que naît la recherche scientifique. Lucrèce avait déjà exprimé cette idée en termes saisissants.

[3] Enumération assez complète, quoique présentée sans un ordre suffisant, des diverses méthodes.

*Inquirendo* désignerait celle d'un Bacon, ou, déjà, celle des alchimistes dont M. Berthelot a loué les fécondes recherches.

*Parabolando*, celle des théologiens, orthodoxes ou hétérodoxes (comme Scot Erigène, Amaury de Bène, David de Dinant) qui pratiquent l'allégorisme mythique. (Cf. Picavet, *Hist. g. et comp. phil. med.)*

*Giudicando e determinando*, — celle du dogmatisme scolastique qui, par exemple, chez un saint Thomas, nie, affirme, compose ou combine, divise et définit, tour à tour, à travers un grand luxe de thèses, d'objections, d'instances, et qui pousse la minutie jusqu'à exagérer parfois les procédés de la logique péripatéticienne.

*Natural magia o divinazione*, — celle des nombreux tenants de l'occultisme,

lieu, fait retentir sa voix; elle déroule, pour ainsi dire, aux regards de notre sensibilité, telle une œuvre écrite, la succession des choses ou des phénomènes naturels; et, comme si elle entonnait[1] un hymne dans le mystère de l'esprit, elle s'exprime par la représentation des choses visibles et des réalités invisibles.

Sof.[2] — Après la Sagesse vient la Loi, sa fille; c'est par son entremise que la Sagesse veut agir et apparaître pratiquement efficace; c'est grâce à elle que les princes voient durer leur règne, que se maintiennent royaumes et républiques. Tout en s'adaptant au tempérament et aux mœurs des peuples et des races[3], la Loi réprime certaines audaces par la crainte

dont nous avons parlé à la fin du second chapitre de notre *Courant libertin*.

Sur l'alchimie, sur l'astrologie, sur la magie, G. Bruno partageait la plupart des idées ou des superstitions de ses contemporains. Il connaissait et prisait fort les écrits de Pic de la Mirandole, de Cardan, et surtout ceux de Paracelse et d'Agrippa de Nettesheim, qu'il cite avec éloges. A ce sujet, cf. plusieurs notes de notre *Courant libertin*, p. 560-562.

« Principii *acquisiti* — principii *divini* » — cette antithèse résume bien l'opposition fondamentale des deux méthodes extrêmes.

D'après le *Philèbe* (26 e-30 c), il existe une âme cosmique (âme royale), dont les âmes particulières procèdent par voie d'émanation. On conçoit, dès lors, la possibilité de *l'inspiration*, — les âmes individuelles communiquant, à travers l'âme mondiale, avec Dieu même qui possède la science de l'avenir comme celle du présent (cf. le *Ménon*, 99 e-100 c; le *Phèdre*, 244 a-245 a; le *Timée*, 71 d-72 d). Chez certains individus privilégiés, par faveur divine, la sagesse va jusqu'à créer « l'inspiration », qui, démêlant toutes les causes, convertit à son profit toutes les chances de la fortune (*Euthyd.*, 279 c-280 b : l'εὐτυχία).

[1] « Dieu a représenté les choses invisibles dans les visibles » (*Lettre de Pascal et de sa sœur Jacqueline à Mme Périer, leur sœur*, éd. Brunschvicg, p. 88 et *Pensées*, section X, même édition, passim). — Sur la « venazione » de cette Vérité (cf. *Eroici furori*, W. II, 406-409; L. 721-725; G. II, 441-445) — et la classification — écrite « cum grano salis » — de la *Cabala del Cavallo Pegaseo* (W., II, 271-272; L., 580-581; G. II, 245-246).

[2] Lagarde et Wagner attribuent ce discours à Saulino, en soudant ce paragraphe au précédent. Nous croyons, comme Gentile, qu'il est plus logique d'attribuer à Sofia ces considérations sur la Loi. La disposition des « répliques » ne change, d'ailleurs, en rien le sens de ce passage.

[3] Cf. Platon, *Lois*, V, 748 d-e; *République*, VI, 491 d; VIII, 534 d-e). Selon

et fait qu'au milieu même des scélérats, la vertu demeure en sécurité[1]. C'est elle qui entretient le remords dans la conscience des coupables, redoutant la justice et appréhendant les supplices. Avec ses huit ministres : la peine du talion, la prison, les coups, l'exil, l'infamie, l'esclavage, la pauvreté, la mort, elle chasse l'orgueilleuse arrogance et fait naître à sa place l'humble soumission. Jupiter, après l'avoir admise dans le ciel, l'a élevée à cette dignité, à condition que, par ses soins, les puissants ne se reposent point tranquillement sur leur souveraine domination, ni sur leur force. En se référant toujours à cette Providence plus haute et à cette Loi d'essence supérieure qui, comme celles d'ordre divin et d'ordre naturel[2], détermine la loi civile, elle a mission, en effet, de leur faire comprendre que, pour ceux qui réussissent à s'échapper des toiles d'araignées, sont préparés filets, pièges, chaînes et fers. Car la Loi éternelle a décidé que plus on est puissant, plus on doit être énergiquement dompté et maîtrisé, non plus sous la chape et dans le cachot du prisonnier banal, mais sous une chape plus lourde et au fond d'un réduit pire encore ! — Une autre tâche lui a été tracée et confiée : elle s'occupera avec un zèle vigilant et rigoureux des intérêts à la garde desquels, dès le principe et par finalité spéciale[3], elle a été destinée : je veux

Platon, la loi n'a qu'une valeur relative; mais, en fait, c'est la seule forme sous laquelle la Raison puisse pénétrer dans la vie sociale (*Lois*, IX, 875 d).

[1] *Sicura* = à la fois *secura* (latin) et *tuta*.

[2] Cf. notre *Commentaire*.

[3] *Prima e principal causa è stata ordinata*. Il s'agit de la *cause finale :* le monde a été « organisé » en vue du plus grand bien possible de la collectivité. Bruno partage cette conviction avec Platon. Dieu, selon Platon, gouverne le monde par amour; la loi qu'il suit dans la direction de son œuvre, c'est toujours l'idée du meilleur. Sa providence s'étend de l'ensemble jusqu'aux plus infimes détails, mais sans cesser jamais de subordonner la partie à l'intérêt du Tout. « Toi-même, chétif mortel, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général et tu t'y rapportes sans relâche... Toute génération se fait en vue du Tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse... » (*Lois*, X, 899 d-904 e; cf. aussi le *Gorgias*, 479 b-e et la *Répub.*, II, 379 a-380 a). « Nous déclarons qu'il n'y a de politique et de lois vraies que celles qui tendent au *bien général*. » (*Lois*, IV, 715 a-b.)

dire, de tout ce qui concerne la société humaine, la communauté civile. Elle s'en acquittera de telle sorte que ceux qui détiennent la puissance trouvent quelque appui chez ceux qui en sont privés, que les faibles ne soient pas écrasés par les forts, que les tyrans soient déposés[1], que l'on mette à leur rang et que l'on y conserve les gouverneurs et les monarques amis de la justice, que soient favorisés les Etats libres, que la violence ne foule pas aux pieds la raison, que l'ignorance ne dédaigne point la science[2], que les miséreux soient secourus

[1] Platon s'élève avec indignation contre la tyrannie, — négation de la justice et de l'amitié, qui sont les deux principes fondamentaux de toute vie sociale, — effacement systématique de tout ce qui a une valeur dans l'Etat, — source perpétuelle de délations, d'exactions, de désordres, d'émeutes *(Gorgias*, 510 b-d. — *Rép.*, VIII, 562 a-fin; IX, 571 a-580 e; — *Theaet*, 174 d-175 b. — *Politique*, 276 e, 301 e, 303 a. — *(Lois*, III, 697 c-e; IV, 712 e; VIII, 832 c-d; IX, 875 b-c). Il faut condamner les tyrans — comme les factions — qui n'exercent le pouvoir que dans leur propre intérêt *(Lois*, IV, 714 b-715 b). — De même, Aristote déclare que la tyrannie est la pire des déviations politiques. *(Polit.*, Δ, 2, 1289 a, 38-41; 1289 b, 1-3; Γ, 15, 1286 b, 27-40.)

[2] *Faurite le republiche.* — ...et sq. Il y a certainement, dans ce passage et dans quelques autres, une distinction très nette entre les royaumes et les républiques, et, peut-être même, l'expression d'une préférence en faveur du régime démocratique.

Cependant, il ne faudrait pas trop se hâter de saluer en Bruno un contempteur de la monarchie de son temps. S'il flétrit la tyrannie sous toutes ses formes, — lui qui a défendu jusqu'à la mort la cause de la liberté spirituelle, — il n'est pas moins sévère pour certains excès, presque inévitables, du gouvernement populaire, — l'âme des foules étant trop souvent guidée par des sentiments dangereux, tels que l'envie égalitaire, le goût de la nouveauté, du changement et du désordre, la crainte de l'effort méthodique et la méfiance envers le mérite personnel. Il se rappelle, à ce sujet, les sages leçons de ses maîtres grecs. Il songe aux enseignements d'Aristote. N'oublions pas qu'il y a, dans chaque peuple, un quotient d'individus imbéciles et dépravés, dont la présence tend à devenir funeste *(Polit.*, Γ, 11, 1281 b, 15-34). N'oublions pas que la démocratie tend à exagérer la liberté de l'individu, à considérer les citoyens comme des unités mathématiques et à rendre accessibles à tous les magistratures et les fonctions publiques, sans tenir compte ni de la valeur morale, ni de la valeur intellectuelle, sans mettre à leur place les supériorités les plus utiles au bien de l'Etat, sans même équilibrer l'intervention de chaque classe dans la vie collective. *(Polit.* Γ, 11, 1281 b, 24-34; 12, 1282 b, 14-27; E, 1, 1301 a, 28-40; 1, 1301 b, 1-6, et 29-40; 1302 a,

par les riches[1], que les vertus et les études utiles ou indispensables au bien général soient encouragées, poussées de l'avant, sauvegardées, que soient glorifiés et récompensés ceux qui y auront fait des progrès, que les paresseux et les avares asservis à leur propriété[2] soient méprisés et tenus pour des êtres sans

1-8; 9, 1310 a, 25-36; Z, 2, 1317 a-1318 a; et 1317 b, 3-4; 3, 1318 a, 27-40; 1318 b, 1-5. A comparer Platon, *Lois*, VI, 757 a.)

Rien de plus dangereux que les caprices d'une foule inepte autant qu'avide, dominée par les démagogues qui la flattent, en cultivant ses instincts les plus bas. (*Polit.*, Δ, 4, 1292 a, 2-32; 6, 1292 b, 41; 1293 a, 1-10; 1305 b, 22-36; Z, 2, 1317 b, 7-10.)

Aristote est particulièrement favorable à l'existence et au maintien d'une classe *moyenne*, dont la puissance l'emporte à la fois sur celle des riches et sur celle des pauvres (*ibid.*, Δ, 11, 1295 b, 1-40 passim, et 1296 a, 7-40: E, 3, 1302 b, 33 et sq.; 8, 1308 b, 16-19; 9, 1309 b, 18-31, etc.).

[1] Bruno, qui garde une âme chrétienne et le souvenir des enseignements de l'Evangile, fait de l'*aumône*, manifestation extérieure de la Charité, une obligation morale.

Platon déclarait, — on s'en souvient, — qu'il ne doit y avoir aucun « mendiant » dans la Cité. (*Lois*, XI, 936 b-c.) Aristote conseillait de rendre solide et durable cette aisance moyenne qu'il rêvait d'assurer à tous, — en réunissant une grande somme et en la distribuant de telle sorte que chacun puisse acheter un champ et gagner ainsi sa vie. (*Polit.*, Z, 5, 1320 a, 29-39; 1320 b, 1-2).

[2] *Avari e proprietarii* sieno *spreggiati*. Bruno serait-il donc hostile à la propriété individuelle? (Cf. aussi *Spaccio*, W., II, 201; L., 504; G., II, 140).

Platon enseignait que, si les terres n'ont pas encore été partagées, chaque citoyen doit recevoir et posséder un lot de valeur égale à celui de son voisin, — ce lot demeurant inviolable et inaliénable par la suite (*Lois*, V, 737 d-738 b, 740 b-c; VI, 771 a-c).

Il ajoutait que personne ne doit avoir chez soi ni or ni argent, une monnaie d'un métal moins précieux étant fixée pour les échanges commerciaux et les relations intérieures; il interdisait la dot, le dépôt, le prêt; il indiquait un cens proportionnel aux bénéfices réalisés par les colons, ou même certaines restitutions ou certains versements à faire au Trésor public; il précisait enfin que le lot de terre restait le bien de la cité tout entière. (Cf. *Lois*, V, 740 a, 742 a-c, 744 b-d, 745 a; VI, 754 d-e; VIII, 849 e-850 a

Bruno, quoiqu'il ait connu la règle des couvents où tout est mis en commun, ne semble pas avoir rêvé de supprimer la propriété personnelle. Le contexte laisserait plutôt penser qu'il voulait limiter les excès de l'individualisme et de l'égoïsme, prompts à faire litière de toute charité comme de toute justice, en sacrifiant les intérêts primordiaux de la collectivité. Déjà, dans ce passage,

nulle valeur! Qu'envers les puissances invisibles persiste, grâce à elle, un culte mêlé de crainte; que l'on honore, que l'on respecte, que l'on aille jusqu'à redouter ceux qui, plus directement [1], ici-bas, sont revêtus de l'autorité. Que nul ne soit élevé aux fonctions de chef, si déjà il ne surpasse les autres par son mérite personnel, ses vertus, ses talents, et qu'il y marque cette suprématie soit uniquement par ses propres lumières, — phénomène si rare qu'il ne se produit presque jamais! — soit avec l'aide des avis et conseils d'autrui, — ce qui est un devoir, conforme d'ailleurs à la règle normale, et même inévitable [2]. Jupiter a donné à la Loi la faculté « d'obliger », laquelle doit s'exercer de telle manière que son activité n'encourre point grief qui la rabaisse ou la disqualifie. C'est ce qui risque de lui arriver si elle s'aventure en ces chemins : celui de l'injustice, au cas où ses prescriptions et ses commandements [3] porteraient sur des choses iniques, — celui de l'impossibilité [4], au cas où ils porteraient sur des choses

comme plus loin, à propos de la Richesse et de la Pauvreté, il condamne sévèrement l'*Avarizia*, dans le double sens du mot latin. Au point de vue économique comme au point de vue politique, il est l'homme du « juste milieu » et de l'équilibre. Campanella sera beaucoup plus hardi, dans sa *Cité du soleil*. (Cf. notre *Courant libertin*, fin du c. v.)

[1] *Prossimi*, ceux qui nous dirigent *de plus près*.

[2] *Debito, ordinario e necessario*. Personne, en effet, n'est infaillible. *Errare humanum est*, les Pyrrhoniens l'ont bien montré! Platon et Aristote ont mis en lumière les dangers d'une certaine outrecuidance chez les gouvernants qui, grisés par l'exercice du pouvoir, se croient trop volontiers omniscients, pourvus de connaissances encyclopédiques, et finissent par prendre leurs plus étranges caprices pour des arrêts de la Raison.

[3] Lagarde lit *comendando;* Wagner, *commendando;* Gentile, *comandando*. Nous acceptons ce dernier verbe, parce qu'à notre avis, il y a une *progression* dans la phrase de Bruno : « proponendo e *comandando* ». Il s'agit non de conseils ou de recommandations, mais de prescriptions *impératives*. Le même verbe est, d'ailleurs, appliqué, un peu plus loin, au Droit (Giudizio). D'après Cicéron (*de Legibus*, I, VI), le stoïcien Chrysippe définissait ainsi la loi naturelle : « lex est ratio summa, insita in natura, quæ *jubet* ea quæ facienda sunt, prohibetque contraria. »

[4] *Difficultà*. Au sens *fort* d' « impossibilité » — comme le prouve la suite de la phrase.

irréalisables qui seraient, en même temps, injustes. Car toute loi a, pour ainsi parler, deux mains par lesquelles opère cette faculté de créer des obligations : l'une est celle de la justice, l'autre celle de la possibilité. Or, l'une est dirigée par l'autre : en effet, si beaucoup de choses sont possibles sans être justes, en revanche, rien n'est juste sans être possible[1].

Saul. — Tu dis bien, Sofia ! Toute loi qui n'est pas orientée vers ce but : le bonheur de la collectivité, doit être rejetée. Tel a été l'ordre raisonnablement établi par Jupiter ! Qu'elle descende du ciel ou qu'elle ait une origine terrestre, on ne doit ni approuver ni accepter une institution, une loi d'où ne résultent pas utilité, bien-être pratique, et qui ne soit pas de nature à conduire à la meilleure et à la plus haute des fins que l'on puisse imaginer [2] : l'éducation des âmes, le perfectionnement des esprits, conçus de telle façon qu'il en sorte, pour la société humaine, des fruits aussi précieux que nécessaires. Et certes, il faut que ce soit là une chose divine, l'art des arts, la science des sciences[3], — cette discipline qui tend à guider ou à réfréner le naturel des hommes, ces derniers étant, parmi tous les êtres animés, ceux qui se distinguent le plus les uns des autres par la diversité de leur complexion, de leurs mœurs, de leurs inclinations, par la variété de leurs tendances, par l'instabilité de leurs impulsions[4]. Hélas ! ô Sofia, quelle déchéance, et qui aurait pu se figurer que nous tomberions à ce degré d'aberration : accorder notre plus grande estime à celle des religions qui, précisément, tient les réalités de l'action et les bonnes

[1] On le voit : l'idéalisme de Bruno ne l'empêche nullement de discerner les conditions *pratiques* de la moralité. Ce n'est pas sa doctrine qui mériterait les reproches adressés par Montaigne et La Bruyère à certain stoïcisme qui excède les « moyens » de la commune humanité.

[2] *Ottimo fine*, cf. note 3, p. 81.

[3] *Disciplina delle discipline* (au sens de méthode morale).

[4] Bruno avait un sens aigu de la *diversité* psychologique des êtres. Spéculativement, il s'efforce de l'expliquer dans les écrits dits de la « troisième phase » (*de Monade, de Minimo*, etc. Cf. notre *Courant libertin*, c. V, p. 543 et sq.).

œuvres pour des gestes indifférents, de valeur nulle ou minime, de portée illusoire ! Car elle affirme que les dieux ne s'en soucient point et que, si remarquables soient-elles, ce n'est point par le mérite des œuvres que les hommes deviennent des justes[1] !

Sof. — Sur ma foi, Saulino, je crois rêver : il me semble que ce dont tu parles est une chimère, une sorte de fantôme issu d'une imagination troublée[2], et non pas une réalité

[1] Allusion à la Réforme protestante, à laquelle Bruno va consacrer plusieurs pages — très âpres et même violentes — de ce second dialogue, après l'avoir ainsi désignée dans le premier : « ... fiaccando gli tanti capi di questo peggio che Lerneo mostro, che non moltiforme eresia sparge il fatal veleno... » (W., II, 146; L., 445-6; G., II, 59). Cf. aussi ce passage de l'interrogatoire vénitien du 3 juin, où il fait mention de quelques phrases du *del Infinito* (W., II, 26-7; L., 317; G., I, 294), en les citant de mémoire : « Io ho sempre tenuto e tengo, che siano necessarie per la salute le buone opere; e che ciò sia vero, leggasi il mio libro intitolato De causa, principio e uno, overo De infinito, universo e mondo, fol. 19, Dial. primo; che se vederà che io dico in particular queste parole, — oltra molte altre cose per comprobazione, — che le opere oltra la fede siano necessarie alla salute; dove dico : — questa spezie di Religiosi, li quali insegnano li popoli a confidare senza l'opera, la quale è fine de tutte le Religioni, essere più degna di essere estirpata dalla terra, che serpi, draghi ed altri animali perniziosi alla natura umana; perchè li popoli barbari per tal confidenza devengono più barbari e quelli, che sono naturalmente buoni, devengono cattivi. — Così persuasi, volendo io intendere, quando dico Religiosi, tali Religiosi, che cusì si chiamano tra loro, *religione reformata*, essendo diformatissima ». (Berti, *Vita*[2], 409-410). Cf. Fiorentino, *Dial. mor. di G. B.* dans le *Giornale napoletano*, avril-mai 1882, p. 51 et sq. — Tocco, G. B. *Conferenza*, § VIII. — Gentile, *G. B. nella storia della cultura*, p. 37 et sq.

Cette question des « bonnes œuvres » mérite d'être précisée, car elle occupe une large place dans ce dialogue. On trouvera, sur ce point, à la fin de ce volume, une note trop longue pour être insérée ici.

[2] ... *Fantasma, una apparizione di turbata fantasia.* Sur les fictions de cette imagination, que Bruno désignera, comme Aristote, par le mot « fantasia », — cf. le *Philèbe*, 39 b-40 b, où Platon la compare à une « artiste qui crée ».

Aristote donne de cette faculté une analyse encore bien plus pénétrante (*De anima*, Γ, 3, 428 b, 10-30; 429 a 1-2. — *De insomniis*, 1, 459 a, 17-22, 3, 460 et 461 passim). Il insiste sur les phénomènes du rêve, de l'hallucination, sur les auto-suggestions morbides. — Pour les Stoïciens, la φαντασία, c'est simplement l'*image* que laisse dans l'âme l'impression (τύπωσις) faite sur les sens par un objet extérieur (Cicéron, *Ac.*, I, 11.) — Ici, c'est φάντασμα qui, sous sa forme italianisée, signifie une image isolée, plus ou moins hallucinatoire ou « fantasque ».

vivante. Et pourtant, il n'est que trop certain que l'on trouve de ces apôtres enseignant pareille doctrine aux pauvres gens ! Mais ne crains rien ! C'est là une prédication indigeste, et le monde s'en apercevra aussi aisément que de cette autre évidence : on ne saurait vivre sans loi ni religion[1].

Quoi qu'il en soit, nous avons déjà vu avec quelle sagesse ont été fixées la place et la fonction de la Loi. Il te reste à apprendre maintenant à quel titre le Droit a été désigné comme son voisin immédiat. Jupiter lui a mis en main l'épée et la couronne : avec celle-ci, il récompense ceux qui, non contents de s'abstenir du mal, font le bien ; avec le glaive, il châtie ceux qui sont toujours prêts au crime, ou qui ressemblent à des plantes stériles, voire nuisibles[2]. Il a confié au Droit la défense et la garde de la vraie loi, la destruction de celle qui est inique et fausse, parce qu'elle émane d'esprits pervers qui ont en haine la tranquillité et la félicité de la race humaine. Il lui a enjoint d'agir de concert avec la loi pour que, loin de l'éteindre dans les cœurs, ils y allument, au contraire, autant que possible, l'appétit de la gloire : c'est là, en effet, l'aiguillon le plus efficace, le seul, sans doute, qui, dans la plupart des cas, soit capable d'exciter les hommes et, en quelque façon, de les embraser d'une belle ardeur pour accomplir des actes héroïques, de nature à grandir, à raffermir, à fortifier les Etats[3].

[1] Affirmation très importante, sur laquelle nous reviendrons dans notre commentaire.

[2] *Disutili.* Au sens fort = nuisible, comme l'ivraie.

[3] *L'appetito della gloria...* Diderot, Helvétius, Vauvenargues et la plupart des philosophes français du XVIIIe siècle sont absolument de l'avis de Giordano Bruno : ils montrent la fécondité d'une généreuse émulation, au point de vue social ; ils estiment que les gouvernements seraient bien inspirés en canalisant dans le sens de l'intérêt général les énergies que suscite une noble ambition, stimulée elle-même par la soif des honneurs et de la renommée (cf. aussi, sur l'amour de la gloire, Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, p. 158, 404).

Saul. — Les braves prédicants de cette religion de mensonge traitent de folle vanité cet amour de la gloire! Ils disent qu'il faut tirer honneur uniquement de je ne sais quelle étrange tragédie cabalistique[1].

Sof. — Le Droit, au surplus, ne s'inquiètera pas des imaginations ou des opinions d'un chacun! L'essentiel, c'est que ni paroles, ni actes ne compromettent la paix publique[2]! En revanche, ce qui comptera pour lui, ce sera tout ce qui sert à faire prospérer ou progresser la pratique concrète des œuvres : il ne jugera point l'arbre à la splendeur de son feuillage, mais à la qualité de ses fruits : ceux qui n'en portent pas seront arrachés et cèderont la place à d'autres qui produiront! Il ne se forgera pas l'illusion que les dieux, à un titre quelconque, s'intéressent à ce qui n'intéresse aucun homme : ils se soucient exclusivement des choses dont les mortels eux-mêmes se peuvent préoccuper. Aucune action, aucune pensée de ce monde n'éveille chez les Olympiens émotion ou colère, si ce n'est en tant qu'elle risque d'ébranler ce sens du respect[3] qui est un des

[1] *Tragœdia caballistica*. Expression, de prime abord, assez obscure. Elle désigne, en somme, par ironie, ce mystère de la « transmission de la grâce », du « salut par la *seule* foi au Christ », abstraction faite du mérite acquis par les « œuvres », — mystère digne de « l'occultisme hébraïque », et que Bruno raille quelques pages plus loin.

Notons que Bruno appréciait fort et même imitait çà et là, le *symbolisme* de la Cabale ; cf. notamment le *Sigillus*, éd. Gfrörer, p. 572, 574, 576, 577, et le livre relatif à la *Magie* (*Op.*, éd. Tocco et Vitelli, Florence, 1891, vol. III, p. 397 et sq.).

Pascal applique le mot de cabale « à toute doctrine esotérique, inintelligible au vulgaire, accessible aux seuls initiés » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, 691), cf. même chez Bruno : *de Monade*, c. vi, Fiorentino, I, II, p. 414, « Sapientes *tragico* et syro quodam *mysterio* informati. »

[2] Bruno est donc partisan de la liberté de conscience, — à condition que l'exercice de cette liberté ne se traduise point par un prosélytisme hardi ou agressif qui trouble « lo stato tranquillo ».

[3] *Rispetto* = le respect de l'*autorité* légitime et des *droits* acquis.

Ce respect entre, comme élément essentiel, dans « l'impératif social » de Bruno, non moins que dans « l'impératif catégorique » de Kant.

Le Nolain n'est ni un sceptique, ni un révolutionnaire. Il se méfie de tout ce

plus sûrs fondements de l'Etat. Les dieux, en effet, ne seraient pas des dieux si les actions ou les pensées des hommes pouvaient leur causer plaisir ou déplaisir, tristesse ou joie : ils seraient plus à plaindre que les créatures ; ou du moins, comme elles en attendent d'eux, ils en attendraient à leur manière utilité et profit! Ainsi donc, étant à l'abri de toute passion, les Olympiens ne connaissent qu'une colère et une délectation actives, et non passives[1]. S'ils menacent d'un châtiment ou s'ils promettent une récompense, ce n'est pas que telle mauvaise ou telle bonne action rejaillisse sur eux : c'est pour sanctionner tout ce qui a un retentissement dans la vie des peuples, dans les rapports sociaux, auxquels ils prêtent l'assistance de leurs lois surnaturelles, — les lois et les institutions terrestres ne suffisant pas[2]. Aussi, est-ce un préjugé ridicule,

qui peut nuire à la solidité des institutions, donc, par ricochet, au bonheur relatif dont jouit la collectivité : ironie qui ridiculise l'autorité, démagogie qui évoque d'hypothétiques paradis terrestres.

[1] Spinoza développe, à propos de Dieu, des idées analogues (cf. notre Commentaire). Platon avait déjà enseigné qu'au spectacle de ses perfections, Dieu trouve un bonheur inaltérable, mais qu'il n'éprouve pas de plaisir, au sens habituel de ce mot, car le plaisir a pour compagne la douleur, inconnue au séjour des Immortels. Dieu voit et se voit : de cette double contemplation jaillit une joie pure et sereine comme la pensée, immuable aussi comme elle, et qui l'emplit tout entier. (*Banquet*, 202 c-d ; *Phaed.*, 247 a, 250 b-c ; *Philèb.*, 22 e, 33 b-c ; *Lois*, VII, 792 d). « Bonus erat (auctor rerum). *Bonus autem nulla unquam aliqua de re invidia tangitur*. Ergo... omnia sibi quantum fieri poterant simillima fieri voluit ». « Cum igitur hoc a se factum sempiternorum deorum pulchrum simulacrum moveri et vivere pater ille qui genuit animadverteret, delectatus est opere, et hac ductus laetitia opus suum multo etiam magis primo illi exemplari simile reddere cogitavit. Itaque quemadmodum illud sempiternum animal est, ita universum hoc pro viribus tale facere instituit. » Platon, *Timée*, VI, p. 29 ; E. X, 37 c-d, trad. Ficin. La justice, qui venge les infractions faites à la loi divine, est l'expression même de sa nature (*Lois*, IV, 715 e-716 a). Quoi que nous puissions entreprendre pour gagner, par des sacrifices ou des prières, « le gouverneur du grand Tout », celui-ci ne sort jamais de sa loi qui est de pourvoir au bien de l'ensemble, sans complaisance ni faiblesse (*Ibid.*, X, 905 d-907 e).

[2] La déclaration est intéressante à retenir. On comprend que Bruno identifie souvent *legge* et *religione*. « Lex vera atque princeps, apta ad jubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Jovis. » Cicéron, *de Legibus*, II, 4.

insensé, bon pour des profanes[1] et singulièrement blâmable que de croire que les dieux recherchent le respect, la crainte, l'amour, le culte, la vénération des mortels pour une fin autre que l'utilité de ces derniers. Car, étant par essence remplis de la suprême gloire et incapables d'ajouter du dehors à celle dont ils sont comblés[2], ils ont fait les lois moins pour en retirer personnellement quelque honneur que pour donner aux hommes leur part de gloire. Ainsi, plus ils s'écartent de leur but qui est d'ordonner et de régler[3] souverainement la conduite morale d'un chacun dans ses relations avec ses semblables, plus lois

[1] *Profana.* « Odi profanum vulgus » (Horace). La philosophie implique une sorte d'initiation : comme toute science, elle a son objet, sa méthode — et son vocabulaire. On n'y pénètre pas de plain-pied !

Nous retrouvons ici, au surplus, une persistance de l'ésotérisme antique; chez Platon, par exemple, il y avait un enseignement réservé aux disciples, déjà familiarisés avec la pensée du maître, — et un enseignement de vulgarisation, plus accessible à la multitude.

On sait, d'autre part, combien la doctrine de Plotin, — le vrai précurseur de Bruno, — s'inspirait des mystères d'Eleusis.

Exagérant les tendances du système, certains néo-platoniciens, tels que Jamblique et Porphyre, versèrent même dans la magie et dans la théurgie. D'autre part, leur métaphysique se surchargea d'un allégorisme de plus en plus obscur, qui se retrouve chez leurs continuateurs du moyen-âge, et qui, chez certains d'entre eux, se combina avec celui de la Cabbale.

Ainsi donc, même sans parler des exigences légitimes d'une méthode qui doit franchir certaines étapes, — la philosophie, du temps de Bruno, traînait derrière elle tout un fatras de mythes, de superstitions dérivées de l'occultisme, et de gloses plus ou moins érudites, à travers lequel le « profane » ne pouvait, évidemment, se reconnaître !...

[2] D'après Platon, les attributs divins ne peuvent subir ni accroissement ni diminution (cf. *Phédon*, 80 a-b, 106 d; *Phèdre*, 246 d, *Timée*, 34 a-b).

Pour Plotin, l'Un, principe suprême, contient tout, sans être contenu par rien. Il ne se transmue pas en ce qu'il produit. Il se diffuse en tout, mais sans se diviser, sans se multiplier, et sans rien perdre de sa plénitude (*Ennéades*, éd. Creuzer. Tertiae, VIII, 7, οὐ γὰρ ἀρχή, τὰ πάντα, ἀλλὰ ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα; *Ibid.* Tertiae, IX, 3, πάντα πλήρει; Quintae, V, 9 οὔτε ἄρα ἀφέστηκε τῶν ἄλλων, οὔτε αὐτός ἐν αὐτοῖς ἐστιν, οὐδὲ ἔστιν οὐδὲν ἔχον αὐτό, ἀλλ' αὐτό ἔχει τὰ πάντα, διό καὶ ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔστι καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτό, ἄλλο ἄλλως... *Ibid.*, II, 13 (ἀρχὴ πάντων, καὶ ὑπὲρ πάντα, καὶ αἴτιον τῶν πάντων.....). — Sextae, IV, 3 et 7; V, 8; VII, 23.

[3] *Ordinare e approvare* (prescriptions et sanctions).

et jugements s'éloignent de la bonté et de la vérité de la Loi et du Droit éternels.

Saul. — Cette organisation due à Jupiter démontre clairement, ô Sofia, que les arbres qui poussent dans les jardins des lois y ont été plantés par les dieux en vue des fruits qu'ils doivent produire et, spécialement, de ceux qui servent ici-bas d'aliment et de soutien. A tel point que les Olympiens ne respirent avec délices aucune autre odeur que celle de ce verger.

Sof. — Ecoute encore !..... Jupiter veut, en somme, que le Droit s'arrête à cette conclusion : si les dieux désirent être aimés et redoutés, c'est surtout pour protéger la collectivité humaine [1] et, notamment, pour prévenir les conséquences des vices qui lui nuisent. Par suite, les fautes simplement intérieures à la conscience ne doivent être considérées comme fautes qu'autant qu'elles s'expriment ou peuvent s'exprimer en effets extérieurs; la justice de pensée ne saurait être une vraie justice sans la pratique au plein jour, de même que, si elles n'ont pas de fruits actuellement ou si elles n'en doivent pas avoir dans l'avenir, les plantes ne sont qu'ivraie stérile ! Jupiter a décidé que, parmi les « péchés » les plus graves, relativement, sont ceux qui portent préjudice à l'Etat; — à un degré inférieur, viennent ceux qui sont commis au détriment d'un particulier, intéressé en l'occurrence; — à un degré inférieur encore, ceux qui ne franchissent pas le cercle de deux personnes agissant d'intelligence. Quant à ceux qui n'engendrent aucun mauvais exemple ou n'aboutissent à aucun résultat pernicieux, mais qui procèdent, dans un tempérament individuel, d'impulsions fortuites, ce ne sont point réellement des péchés. Or, c'est exactement dans la même

[1] *Consorzio umano*. Cette expression alterne avec « conversazione umana » pour désigner la « société » humaine : « pernicioso *alla civile conversazione...* » : *Del Infinito*, W., II, 26-27 ; L., 317 ; G., I, 294.

proportion et suivant la même échelle, allant du plus haut point au signe négatif[1], que les dieux souverains se sentent atteints par nos fautes, ou réciproquement, honorés et servis par les actes directement contraires auxdits « péchés ». Jupiter a, de plus, recommandé au Droit d'être perspicace, d'approuver désormais le Repentir, mais sans le mettre au même rang que l'Innocence, — la Croyance et la Conviction, mais sans les placer sur le même niveau qu'une activité concrète, efficace[2]. Le Droit devra maintenir pareille distance entre le fait de confesser ou de proclamer quelque chose, et le fait de s'amender soi-même et d'observer la continence. Il louera les pensées dans la mesure précise où elles se traduisent ostensiblement par des signes tangibles et par des réalités. Il veillera à ce que l'ascète, qui vainement dompte son corps, ne soit pas égalé au sage qui gouverne en maître sa sensibilité[3]. Il n'établira nul parallèle entre le solitaire infécond et le citoyen qui rend service à son prochain. Il distinguera les conceptions morales et les religions bien moins d'après la diversité des costumes et de l'appareil extérieur que d'après les habitudes de vertu, toujours en progrès, et d'après la conduite qu'elles inspirent. Il montrera moins de sympathie envers celui qui, étant peut-être par nature impuissant et froid, aura réprimé le jet de flamme d'un caprice sensuel[4], qu'envers tel autre qui, sans être nullement timide, mais en faisant preuve de patience, aura modéré la fougue de son emportement. Il complimentera moins celui qui, peut-être sans avantage pour

[1] *Massime, minore, minima, nullamente.* — Pour Abélard, ce n'est pas dans l'acte lui-même, c'est dans l'intention que réside le bien ou le mal moral. L'acte, en tant que tel, est indifférent. C'est le consentement qui fait le péché (*Eth.*, 3 et 7).

[2] La traduction de Kühlenbeck présente ces phrases dans un « ordre » un peu différent. Le sens reste le même.

[3] « Che affrena l'ingegno » (*ingenium* = mouvements de la sensibilité naturelle).

[4] Cf. *Eroici furori*, W., II, 300; L., 609-10; G., II, 290 (confidences de Bruno sur son propre « tempérament »).

autrui, se sera contraint à renoncer aux voluptés, que tel autre qui aura pris la résolution de fuir désormais, en paroles et en actes, toute malignité. Il n'appréciera pas avec moins d'indulgence le noble appétit de la gloire, d'où résulte souvent tant de bien pour l'Etat, que la sordide convoitise de l'or. Celui qui aura guéri un misérable et inutile boiteux, — ne valant guère plus cher une fois remis d'aplomb qu'avec son infirmité[1] ! — et celui qui aura libéré sa patrie, ou redressé un esprit profondément bouleversé, ne recevront pas même laurier de sa main. Il ne considèrera point le fait d'avoir éteint sans eau, de quelque manière que ce soit, le feu dévorant d'une fournaise, comme aussi, comme plus héroïque que le fait d'avoir apaisé sans effusion de sang les soulèvements d'un peuple en effervescence. Il ne tolèrera pas qu'on dresse des statues à des couards qui, en vrais ennemis de l'Etat, ne savent que répandre, pour le grand dommage de la moralité, phrases creuses et chimères[2] : ces statues, on les réservera à ceux qui bâtissent des temples aux dieux et contribuent à accroître ce respect, cet amour de la Loi et de la Religion, capables d'allumer dans les cœurs une ardeur magnanime, une soif de cette renommée qu'assurent les services rendus à la patrie et au genre humain ; — je veux parler de cette religion qui, pour entretenir les disciplines morales, le culte des lettres et l'art de la guerre, a fondé les Universités. Le Droit se gardera bien de promettre affection, honneur, récompense de vie éternelle ou d'immortalité[3], à

[1] Peut-être faut-il découvrir là une allusion à certains « miracles » du Christ.

On jugera, sans doute, que Bruno fait preuve, en ce passage, d'une certaine dureté de cœur. N'oublions pas que le criterium de la valeur *sociale*, auquel il se réfère toujours dans le *Spaccio*, ne l'inclinait pas aux attendrissements de la *pitié*, quoique, un peu plus loin, il semble ranger la « misericordia » parmi les vertus.

[2] Bruno — comme Platon et comme Aristophane — déteste les démagogues, assembleurs de « nuées », ou flatteurs du peuple.

[3] *Vita eterna ed immortalitade*. Comme l'indique le contexte, et malgré

ceux qui prisent pédants et fabricants de paraboles : il les promettra seulement à ceux qui, en s'employant à perfectionner leur propre intelligence et celle d'autrui, à servir la communauté, à manifester dans leur existence un réel attachement à la grandeur d'âme, à l'équité, à la pitié, plaisent aux Olympiens. C'est pour de tels motifs que les dieux ont élevé le peuple romain au-dessus des autres peuples ; car, par la souveraine noblesse de ses actes, il sut, mieux que les autres nations, se modeler à leur image et à leur ressemblance, — pardonnant à ceux qu'il avait soumis, triomphant des orgueilleux [1], remettant les injures, se souvenant des bienfaits, secourant toute détresse, défendant les affligés, relevant les opprimés, contenant les violents, encourageant le mérite, humiliant le crime, l'épouvantant ou l'exterminant par les verges ou la hache [2], tandis qu'il honorait et célébrait la valeur par des statues et des monuments grandioses [3]. C'est ainsi que, plus que tout autre auparavant, il est apparu comme dégagé et à l'écart des vices de grossièreté et de barbarie, et comme plus qualifié et préparé [4] pour les entreprises généreuses : telle étant la perfection de son Droit et de sa Religion, telle fut l'excellence de ses mœurs et de ses hauts faits, telle la splendeur de sa gloire et de sa prospérité [5].

Saul. — J'aurais désiré que Jupiter eût confié au Droit une mission particulière contre la présomption de ces grammairiens qui, de nos jours, parcourent l'Europe.

l'adjectif : eterna, il s'agit ici, non des récompenses surnaturelles qui, par delà la tombe, seraient réservées aux Bons, — mais de l'immortalité abstraite, dans la mémoire des générations, dont parle Renan.

[1] Souvenir de Virgile (*Enéide*, VI, 853) : Parcere subjectis, debellare superbos.

[2] *Secure* — latinisme = le securi.

[3] Colonnes, arcs de triomphe.

[4] *Esquisito*, latinisme. *Exquirere* = choisir avec soin, pour constituer une « élite » ; *pronto* = à la fois *préparé* à ... et *enclin* à ....

[5] Cette phrase résume très nettement tout le développement qui précède.

Sor. — Oui, et c'est à juste titre, Saulino, que Jupiter lui a imposé de se rendre compte si, véritablement, ces personnages suggèrent aux peuples le mépris, ou tout au moins, le manque de déférence à l'égard des législateurs et de la loi, en leur donnant à entendre que les premiers fixent des prescriptions impossibles à suivre et comme par manière de plaisanterie[1] ; ce serait là façon de persuader aux hommes que les dieux savent bien ordonner des actes dont l'accomplissement ici-bas excède nos moyens ! Le Droit examinera si, alors qu'ils se posent en « réformateurs » des lois et des religions soi-disant défigurées[2], ils n'en arrivent pas, en fait et tout uniment, à gâter ce qui s'y trouve de bon, et à consolider, puis, à exalter jusqu'aux astres tout ce qui s'y peut découvrir, ou mieux, inventer de plus vide ou de moins raisonnable. Il examinera si les seuls fruits qu'ils produisent, ce n'est point de briser les liens sociaux, de ruiner la concorde, de dissoudre l'union, de faire se révolter les fils contre les pères, les serviteurs contre leurs patrons, les sujets contre leurs maîtres, de créer la discorde entre les divers peuples, entre les diverses races, entre les camarades, entre les frères, de semer la zizanie dans les familles, dans les cités, dans les Etats libres comme dans les royaumes. En résumé, il verra si, tout en formulant le vœu de la Paix[3], ils ne portent point, partout où ils vont, le poignard de la division, la torche de la destruction, — séparant le fils du père, le voisin du voisin, le citoyen de sa patrie, et consommant, contre toutes les lois de la nature et de la morale, d'autres scissions abominables. Il verra si, tout en se disant ministres d'un dieu qui ressuscite les morts et guérit les infirmes[4],

Elle dégage l'étroit enchaînement des causes et des effets (cf. Montesquieu, *Considérations*, c. IV. — Ihring, *Geist des röm. Rechts*, I. § 20).

[1] Per burla — (*burlesque*).

[2] *Riformare le difformate*, jeu de mots.

[3] *Salutano con la pace*. Ils disent : « la paix soit avec vous ! », selon la parole évangélique : « Pax hominibus bonae voluntatis ! »

[4] Evangiles, saint Mathieu, XI, 5; saint Luc, VII, 22.

ce ne sont pas eux qui sont les pires monstres nourris sur terre, car ils estropient les gens sains d'esprit et tuent moins par le fer et le feu que par le funeste venin de leur langue. Il verra quelle sorte de paix et de concorde ils proposent aux malheureux peuples, et si, par hasard, leur dessein ou leur ambition n'est pas d'aboutir à ce résultat : le monde entier mis à l'unisson et à la remorque de leur méchante et présomptueuse ignorance, et se déclarant d'accord avec leur conscience si perverse, — alors qu'eux-mêmes refusent de se plier ou de donner leur assentiment à aucune loi, à aucun règlement de justice, à aucune doctrine, et que, dans tout le reste de l'univers et dans la série des siècles, on n'aperçoit point de plus frappant exemple de dissonance cacophonique[1]. Car, parmi les dix mille pédants de cet acabit, il n'y en a pas un qui n'ait conçu, sinon publié, son petit catéchisme personnel, ou qui ne se prépare à en lancer un, désapprouvant toute autre direction que la sienne, et ne saisissant dans toutes les autres que détails à condamner, à rejeter ou à mettre en doute. Que dis-je ? Une bonne partie de ces gens-là se désavoue[2] elle-même et va jusqu'à effacer aujourd'hui ce qu'elle a écrit la veille ! Le Droit recherchera encore quelles sont les conséquences de leurs enseignements, quelles mœurs ils suscitent et font naître, quelle action, en particulier, ils exercent sur tout ce qui ressortit à la justice, à la compassion, à la préservation et à l'accroissement de la richesse publique : il recherchera si, sous l'influence de leur doctrine et sous leur magistère, académies, universités, temples, hôpitaux, collèges, écoles, bref, centres d'étude et de science ont reçu des améliorations, — ou si, là où existent ces institutions, elles sont exactement ce qu'elles étaient et

[1] *Discordia e dissonanza* (cf. Bossuet. *Histoire des variations des églises protestantes*). Cet ouvrage aurait rempli de joie Giordano Bruno.

[2] « *Non sibi constant* » dirait Horace. — « L'homme absurde, a-t-on prétendu, est celui qui ne change jamais ». Ces théologiens versatiles en sont trop convaincus!...

disposent des mêmes ressources[1] qu'à l'époque qui a précédé l'apparition de ces illustres prédicants parmi les nations! Il constatera si, grâce à leurs soins, elles marquent un progrès, ou si plutôt, par leur négligence, elles sont en décadence, ruinées, désagrégées, démembrées[2]. Il constatera également s'ils se sont emparé[3] des biens d'autrui, ou si, au contraire,

[1] *Facultadi*, latinisme (*facultates* = ressources).

[2] *Disminuite, poste in ruina, dissoluzione e dispersione*. Un peu largement rendu par Kühlenbeck.

[3] *Occupatori*, latinisme (*occupare* = s'emparer de). — « Mentre nessuno opera per essi, ed essi operano per nessuno (perchè non fanno altra opra che dir male de l'opre di quelli, ch'hanno operato per altri che per essi, e che per altri hanno instituiti tempii, capelle, xeni, ospitali, collegii e universitadi: onde sono aperti ladroni e *occupatori* di beni ereditarii d'altri; li quali, se non son perfetti, nè cossi buoni, come denno, non saranno però (come sono essi perversi e perniciosi al mondo; ma più tosto necessarii alla republica, periti ne le scienze speculative, studiosi de la moralitade, solleciti circa l'aumentar il zelo e la cura di giovar l'un l'altro, e mantener il convitto (a cui sono ordinate tutte leggi), proponendo certi premii a' benefatiori, e minacciando certi castighi a' delinquenti. Oltre, mentre dicono ogni lor cura essere circa cose invisibili, le quali nè essi, nè altri mai intesero, dicono ch'alla consecuzion di quelle basta il solo destino, il quale è immutabile, mediante certi affetti interiori e fantasie, de' quali massimamente gli dei si pascano. » (W. II, 146-7; L., 446-7; G., II, 60.)

Il est difficile de doser exactement ce qu'il peut y avoir de fondé dans ces accusations de Bruno. Il n'est pas de grand mouvement, international comme les Croisades ou national comme la Révolution française, qui ne s'explique à la fois par des raisons d'ordre spéculatif et par des soucis d'intérêt pratique. Les historiens, selon leurs sympathies personnelles, selon la nature idéaliste ou réaliste de leur esprit, mettent l'accent sur les unes ou sur les autres.

La Réforme, surtout en Allemagne, n'échappe pas à la loi commune. Il est incontestable qu'elle a dû, en grande partie, son succès aux avantages matériels et politiques qu'elle assurait aux princes, alors préoccupés d'accroître leur puissance en face de l'Empereur Charles-Quint et de ses efforts centralisateurs. Luther le comprit, et, pratiquement, ce fut sa force; moralement, on a pu lui reprocher comme une faiblesse cet appui systématique donné à l'aristocratie, et qui l'entraîna, soit à des violences forcenées, — indignes d'un chrétien qui se réclame de l'Evangile (prédications contre les paysans révoltés), — soit à des complaisances excessives pour les défaillances de la vie privée (bigamie de Philippe de Hesse).

De même, on s'est plu à mettre en relief les raisons d'intérêt qui poussaient les princes à adopter la Réforme luthérienne pour s'approprier les droits ou

ils font des largesses avec leurs biens propres, bref, si ceux qui épousent leur cause augmentent et garantissent, comme

les biens de l'Eglise. Mais on ne saurait généraliser. S'il est avéré, en effet, que le duc Ernest IV de Brunswick-Lunebourg, par exemple, ne se convertit à la Réforme qu'afin de payer ses dettes avec les biens ecclésiastiques qu'il confisqua ; s'il est non moins certain qu'Albert de Hohenzollern, grand maître de l'Ordre teutonique, vit surtout dans sa conversion le moyen de transformer l'Etat que l'Ordre avait fondé, en Prusse, en un duché héréditaire, au profit de sa famille; — on ne saurait, en revanche, attribuer qu'aux motifs les plus honorables l'appui prêté, dès le début, à Luther par l'électeur de Saxe, Frédéric le Sage. L'action personnelle de plusieurs femmes de haut rang, gagnées à la Réforme par des raisons purement mystiques, fut également déterminante, — comme en Saxe Albertine, où le duc Henri fut converti par son épouse, et comme dans l'électorat de Brandebourg, où les deux fils de Joachim Ier furent élevés dans le protestantisme par leur mère. Somme toute, les motifs varient avec la personne des souverains, et l'équité commande d'observer exceptions et nuances.

Mais G. Bruno porte surtout contre le luthérianisme et ses chefs une accusation de contradiction : ils font profession de négliger les « œuvres » pour ne s'attacher qu'à la foi, et cependant, ils ne dédaignent point (au contraire!) les biens temporels! — Au fond, et sans peut-être que lui-même s'en rende compte, cette remarque va très loin. La contradiction qu'elle fait ressortir — avec presque trop de relief — est inhérente au protestantisme sous toutes ses formes : idéaliste et individualiste, en vertu des principes de la « justification par la foi » et du libre examen, il s'est trouvé forcé, *pour s'organiser en églises*, de chercher dans la réalité un principe de groupement et des moyens d'action efficaces. Luther, avec la netteté de son esprit toujours voisin du concret, a, dès le début, saisi cette nécessité. Dès 1520, dans son *Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*, il dégage les conséquences de sa doctrine. La négation de l'autorité du Pape et du clergé, la proclamation de la liberté d'examen pouvaient logiquement conduire à l'anarchie religieuse. Mais Luther, ayant essayé de détruire l'institution internationale qu'était l'Eglise soumise au Pape, a voulu reconstruire des églises, en s'appuyant sur les autorités constituées, auxquelles il reconnait (comme saint Paul lui-même) un pouvoir divin. Dès lors, le prince possèdera les biens d'Eglise et dirigera la réforme du culte sur le territoire de ses Etats. Ainsi, la Réforme luthérienne aboutit à un renforcement de puissance pour les princes allemands. Mais c'était là une suite quasi inévitable de l'attitude — d'ailleurs tout à fait chrétienne — recommandée par Luther envers les autorités établies.

Le luthérianisme est, essentiellement, un compromis entre le principe individualiste de la Réforme, — lequel a un caractère nettement critique et, en un sens, révolutionnaire (et cela, Bruno l'a bien discerné) — et la nécessité pratique d'une adaptation à l'état politique et social du temps et du pays. Toute organisation concrète est faite de compromis; une doctrine ne vit qu'en

leurs prédécesseurs de l'opinion adverse, la prospérité générale, ou si tous se mettent d'accord pour gaspiller, après l'avoir en quelque sorte dépeçé, puis englouti, le bien de la collectivité. Il verra si, en dépréciant les bonnes œuvres, ils n'étouffent pas le désir d'en accomplir de nouvelles, ou de maintenir celles qui datent de longtemps. Dans l'affirmative, s'ils sont pris sur le fait et convaincus[1] de pareilles fautes, et si, une fois avertis, ils se montrent incorrigibles et butés en leur obstination, Jupiter commande au Droit, sous peine d'être disgracié et de perdre le rang de prééminence qu'il occupe au ciel, de les pourchasser, de les disperser, de les anéantir : il lui enjoint[2] de traquer, avec toute la force, toute la vigueur

s'harmonisant avec le milieu : l'histoire du christianisme sous toute ses formes en est la preuve.

*Elargitori* est tiré de *elargiri*, que l'on rencontre chez Perse et chez Firmicus Maternus, et qui est, d'ailleurs, bien plus rarement employé que le verbe simple, *largiri*.

[1] *Convitti*, latinisme : *convicti*, — au lieu de convinti qui, en italien, serait la forme normale.

[2] L'arrêt est brutal, tranchant. Bruno aurait approuvé — comme Bossuet — la révocation de l'édit de Nantes.

Il est visiblement aigri par le souvenir de l'accueil qu'il reçut à Genève. Le 20 mai 1579, il se fit inscrire comme docteur en théologie sur les registres de l'Université, et il embrassa le calvinisme, — dans l'espoir que cette religion lui permettrait de jouir enfin de cette liberté de parole et de pensée qui lui avait été refusée en Italie. Amère déception ! L'intolérance calviniste demeura fermée obstinément aux principes philosophiques et aux idées astronomiques de Bruno, qui fut même emprisonné pour avoir fait imprimer certaines réponses et invectives contre le professeur de La Faye, et ne fut relâché qu'après une solennelle rétractation (cf. Dufour, *G. B. à Genève, Documents inédits*, Genève, Schuchardt, 1884).

Fuyant l'inhospitalière cité, Bruno, avant de tenter la chance dans les Universités allemandes, séjourna à Toulouse, à Paris, en Angleterre (où il écrivit le *Spaccio)*, puis, derechef, à Paris.

Pas plus que la religion de Calvin, qui brûla Michel Servet, celle de Luther ne se montra vraiment libérale à l'égard de Bruno, qui chercha vainement une position stable et un public compréhensif à Wittemberg, à Prague, à Helmstädt, où le premier pasteur lança contre lui l'excommunication, et enfin à Francfort.

On conçoit donc qu'il ait gardé rancune au protestantisme, en général.

de son bras et tous les moyens en son pouvoir, jusqu'au seul souvenir du nom de cette semence mortelle. Sa tâche consistera aussi à faire comprendre à toutes les générations que, si elles ne veulent pas courir à l'abîme, elles doivent s'armer pour soutenir le Droit, jusqu'à ce que soit pleinement exécuté le décret pris par Jupiter contre cette lèpre qui souille le monde [1].

Saul. — A mon avis, Sofia, Jupiter n'est point décidé à condamner d'une manière si radicale cette lamentable espèce d'hommes, ou, du moins, il n'interviendra pas contre elle pour consommer sa ruine, avant d'avoir essayé de l'amender, avant de l'avoir incitée au repentir [2] en lui faisant saisir sa dépravation et ses erreurs.

Sof. — Assurément! C'est pourquoi, Jupiter a ordonné au Droit de procéder envers eux comme je vais te le dire. Il tient expressément à ce que leur soient enlevés tous ces biens jadis acquis en propriété par ceux qui prêchaient, recommandaient, enseignaient les « œuvres » ; — ces biens laissés en parfait état d'organisation par ceux qui, non contents d'accomplir de telles œuvres, avaient confiance en leur intime vertu ; — ces biens établis sur de solides bases par des chrétiens dont la conviction était qu'en agissant ainsi, en pratiquant la charité, et par des legs pieux, ils se rendaient agréables aux Dieux. Ainsi, nos Réformateurs en seront réduits à détester jusqu'aux fruits de ces arbres issus d'un germe qu'ils abhorrent ; et ils en viendront à se sustenter, à s'alimenter, à se nourrir

Ne nous étonnons pas si la sérénité de son jugement en souffre et si le polémiste l'emporte sur l'historien des idées, au cours de ces pages ardentes et pleines de sarcasmes!

[1] A la fin de ce dialogue, on lira des paroles non moins violentes à propos des *Juifs*.

[2] *Pentimento*. Ainsi qu'on le verra plus loin, Bruno est favorable au Repentir qui exprime la conscience de la faute et le désir d'une transformation morale.

uniquement de ces mêmes fruits, revenus et subventions[1] qu'apportent ou qu'ont déjà apportés les fidèles attachés à cette croyance, acceptant et défendant cette idée religieuse! Non, il ne faut pas qu'il leur soit plus longtemps permis de profiter, grâce à leurs larcins, à leurs violences usurpatrices, de ces biens que, soucieux de l'intérêt général, en toute liberté spirituelle et dans les meilleures intentions, bref, d'après des principes opposés et en vue d'une fin différente, d'autres ont préparés par leur labeur, comme une semence féconde. Qu'ils sortent donc de ces édifices désormais souillés; qu'ils ne mangent plus de ce pain excommunié; qu'ils aillent habiter des demeures pures, non profanées; qu'ils se repaissent de ces mets que leur réserve le bienfait de leur loi « réformée », de ces mets nouvellement produits par ces saints personnages aux yeux desquels les œuvres concrètes ont si peu de prix, — qui, en vertu d'une imagination déréglée, absolument vide et folle, se regardent comme les « rois du ciel » et les « enfants des dieux », et dont la croyance attribue plus de valeur à je ne sais quelle foi vaine, digne tout au plus d'un bœuf ou d'un âne[2], qu'aux résultats utiles, effectifs d'une conduite dénotant une grande âme[3]!

Saul. — On ne tardera pas à s'apercevoir, ô Sofia, dans quelle mesure ces gens qui sont si larges, si prodigues pour distribuer le royaume des cieux, sont capables de gagner pour

[1] *Suffragii*, aide, secours (cf. le sens du verbe *suffragare*). Il y a souvent, dans ce mot, l'idée d'une sorte de redevance. Par exemple, aujourd'hui encore, les paysans du Centre de la France, — région où se sont maintenues tant de traditions latines, — désignent par cette expression : « les menus *suffrages* » certaines redevances en nature (farine, châtaignes, volailles, pommes de terre, etc.), que, d'après les termes de leur bail, ils sont tenus de donner au propriétaire, en sus du loyer de la ferme.

[2] Sur l'*asinité*, cf. une note dans notre Analyse du mythe. Comparez : « porcine e bestiali », W., II, 240; L., 545-6; G., II, 196.

[3] Certes, la grâce vient « sanctifier » les œuvres : encore faut-il que, d'abord, elles *existent!*...

eux-mêmes un empan de terrain ! On verra combien généreusement ces nouveaux « imperators de l'Empyrée » entretiennent, avec leurs propres ressources, leurs Mercures à eux : ils estiment si peu les actes de charité que, peut-être, réduiront-ils ces messagers célestes à la nécessité de descendre et de travailler aux champs, ou d'exercer quelque autre métier manuel ! Sans se creuser davantage la cervelle, ils assurent que je ne sais quelle « justice » d'autrui se transmue en leur justice personnelle[1]. Or, de cet état de pureté et de rectitude morale ils devraient être exclus pour ce simple motif qu'au sujet de crimes perpétrés par eux, — vols, coups de force, meurtres[2], — ils ne se tourmentent nullement, et qu'ils n'accordent aucune valeur de « mérite » aux aumônes, aux libéralités, aux témoignages de pitié ou d'équité, loin d'y mettre la moindre confiance, le moindre espoir !

Sof. — Comment serait-il possible que des consciences aussi gravement atteintes éprouvent jamais un vérirable désir de faire le bien, un profond repentir ? Comment craindraient-elles de commettre la moindre coquinerie, lorsqu'à propos des fautes dont elles sont coupables, elles affectent une si belle tranquillité, et lorsque, touchant les œuvres de justice, elles montrent une telle défiance ?...

Saul. — Les effets de ces leçons, tu les as sous les yeux, Sofia ! C'est un phénomène incontestable, — comme n'est hélas ! que trop évidente et certaine l'existence de ces gens-là ! — que quiconque passe d'une autre profession de foi reli-

[1] Bruno estime qu'il est *trop commode* de professer que l'on est sauvé par la *seule* foi au Christ rédempteur. Dire que l'âme, quand elle s'est unie au Christ par un élan d'amour, est transformée et régénérée par l'afflux de la grâce divine, c'est oublier que Dieu attend, le plus souvent, que chacun de nous contribue à la Rédemption et l'achève, pour son compte, par la charité agissante, par les œuvres.

[2] Wagner lit fascinii — de *facinus* — (latin) = crime. Lagarde et Gentile adoptent sassinii, pour Assassinii.

gieuse à celle de ces docteurs devient aussitôt, de munifique qu'il était, avare : en lui, la douceur fait place à l'insolence, la modestie à l'orgueil ; au lieu de distribuer ce qui lui appartient, il pille, il s'adjuge par rapine le bien du prochain. A la bonté, à la sincérité, à la simplicité succèdent la méchanceté, l'hypocrisie, la malice[1]. Plus d'exacte connaissance de soi[2] : une arrogance sans bornes! Plus de penchants généreux ; plus d'ardeur à s'instruire : le voici qui verse dans une complète ignorance et qui est attiré vers toutes les canailleries! En résumé, celui qui peut-être semblait déjà plus que médiocre se transforme alors en un être si mauvais qu'on n'en saurait découvrir de pire !

## SECONDE PARTIE DU DEUXIÈME DIALOGUE

Sor. — Renouons maintenant le fil de l'entretien, là où il a été interrompu, hier, par l'arrivée de Mercure.

Saul. — Certes, il est temps qu'après[3] avoir entendu les raisons pour lesquelles les bonnes divinités ont été substituées

[1] Le texte de Gentile est ainsi établi : « ... da buono é ipocrita, da sincero è maligno, da simplice è malizioso... » La symétrie logique réclamerait une interversion, — *buono* s'opposant plus naturellement à *maligno*, et *sincero* à *ipocrita*.

[2] *Riconoscente di se*. Kühlenbeck traduit par « dankbar — reconnaissant ». Traduction inexacte, qui ne rend pas compte de « di se », et qui ménage mal le contraste nécessaire avec l'arrogance présomptueuse dont parle Bruno.

Riconoscere di se, — c'est « connaître exactement sa propre valeur », après une sorte d'examen de conscience qui a mis à jour qualités et défauts, sans vaine complaisance ; — c'est « bien se juger soi-même », — sans illusions, — selon la maxime socratique. Tel est le sens de « recognitio sui », chez Sénèque, et de « recognizione di se stesso », — dans le même dialogue. (W., II, 188 ; L., 490 ; G., II, 120-121).

[3] Wagner donne : e tempo che... ; Gentile donne : e tempo dopo che...

aux bêtes, sur ces sièges de l'Olympe, on voie quelles sont celles qui ont été désignées pour occuper les places vacantes. Veuillez donc, je vous prie, si cela ne vous ennuie[1] point, continuer à me fournir de tous ces faits l'explication rationnelle. Nous en étions hier à ce moment du récit où Jupiter vient de charger Hercule d'une mission. En conséquence, la première question, c'est de savoir qui a succédé là-haut, sur son ordre, à Hercule.

Sof. — J'ai ouï dire, Saulino, que le ciel avait été réellement le théâtre d'un incident analogue à ce qui, dans l'allégorique débat que nous dépeint Crantor[2], entre la Richesse, la Volupté, la Santé et le Courage, n'était qu'imagination, songe, vision d'un esprit quasi prophétique. A peine Jupiter venait-il de renvoyer Hercule que la Richesse, s'avançant vers lui, a proclamé : « C'est à moi, père, qu'appartient normalement cette place! » — Et Jupiter de répliquer : « Pourquoi donc? » — Mais elle, à son tour : « Je vais plus loin : je m'étonne que tu aies attendu si longtemps pour me trouver un siège; je suis surprise qu'avant de te souvenir de moi, tu aies fait un sort à tous les autres dieux et déesses qui, cependant, me doivent céder le pas! Comment as-tu toléré qu'il soit nécessaire que je me présente ici, en personne, pour protester contre le grave préjudice dont je suis victime? » — Et Jupiter : « Plaide donc ta cause, Richesse! Car je suis persuadé qu'en ne t'octroyant pas un des sièges déjà pourvus de titulaires, je ne t'ai fait aucun tort; je ne t'en fais pas davantage, à mon sens, en te refusant celui-ci qui est encore disponible! Peut-être auras-tu à éprouver un malheur plus grand que tu ne le penses!... » — « Quel est, à votre avis, le malheur menaçant qui pourrait être pire que le dédain dont je suis l'objet? » s'est

[1] *Grave* = ennuyeux, pénible, comme un fardeau. Illa quidem gravior... dit Juvénal, à propos de la « femme savante ».

[2] Cf. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, XI, 51-58.

exclamée la Richesse. « Pour quel motif, dis-le moi, m'as-tu préféré la Vérité, la Prudence, la Sagesse, la Loi, le Droit? Ne suis-je pas celle qui vaut à la Vérité d'être estimée comme telle, à la Prudence d'être appliquée, à la Sagesse d'être appréciée, à la Loi de régner, au Droit de s'organiser? Sans mon concours, la Vérité est méprisée, la Prudence en détresse, la Sagesse négligée de tous; sans moi, la Loi reste muette, le Droit boiteux! En effet, c'est moi qui à la première ouvre libre carrière, qui donne à la seconde du nerf, à la troisième de la lumière, à la quatrième de l'autorité, au cinquième de la vigueur. C'est à moi que tous ensemble doivent ce qui les agrémente, les embellit et les pare. C'est moi qui les affranchis des soucis déprimants et de toutes les misères. » — Mais Momus de répondre: « O Richesse, ce que tu racontes n'est pas plus vrai que faux! Car, en revanche, c'est par ta faute que, souvent, le Droit cloche[1], que la Loi garde le silence, que la Sagesse est foulée aux pieds, que la Prudence est emprisonnée, que la Vérité est étouffée, quand tu te fais la compagne des menteurs et des ignorants, quand tu réserves aux fous les faveurs de la Chance[2], quand tu embrases d'un feu pervers les âmes désormais asservies aux plaisirs, quand tu sers à la Violence, quand tu résistes à la Justice. Il y a plus : même à celui qui te possède tu n'apportes pas moins d'ennuis que de jouissances, de laideur que de beauté, de grossièreté que de charme. Tu n'es pas celle qui met fin aux soucis, aux misères : tu te bornes à les transformer, à les revêtir d'apparences différentes. Ainsi, quoiqu'on te considère comme bonne, en réalité tu es plus que malfaisante. Extérieurement, tu sembles avoir du prix; au fond, tu n'en as pas. On

[1] *Zoppica*. Réalisme familier.

[2] ... Favorisci col *bracchio* della *sorte*. — Comparer, plus haut : « spinga con qualsivoglia forza, *bracchio* e industria... »

Image physique, qui ajoute peu au sens. Bracchio = les muscles du bras, donc, le pouvoir actif, efficace. (Cf. l'expression familière : « avoir le bras long ».)

se figure[1] que tu es utile : en fait, tu te montres pernicieuse au plus haut point. Car, lorsque tu investis[2] de tes prestiges un méchant (et, d'habitude, je ne t'aperçois que dans les maisons des scélérats, trop rarement aux côtés des hommes de bien), alors, par ta faute, c'est la déchéance pour la Vérité qui, chassée des villes, est reléguée aux déserts ; la Prudence a les jambes brisées, la Sagesse la rougeur de la honte au visage, la Loi la bouche close ; le Droit n'a plus aucune ardeur ; tous sont comme réduits à rien ! » — « Voilà, ô Momus, riposta la Richesse, des preuves, qui t'attestent mon empire, mon excellence ! Selon que j'ouvre ou que je ferme le poing, selon que je me communique ici ou là, je fais que ces cinq divinités ont de la valeur, de la puissance, de l'influence, ou, au contraire, sont méprisées, bannies, repoussées ; pour tout dire, je suis capable de les faire monter au ciel ou descendre aux enfers. » — Mais Jupiter : « Nous ne voulons admettre ici, pour s'asseoir sur ces trônes, que de bonnes divinités. Loin de nous toutes celles qui sont coupables, celles qui sont plus méchantes que bonnes, ou indifféremment, selon les cas, coupables et innocentes ! Or, à mon avis, tu figures parmi ces dernières, car, si tu es bonne avec les bons, tu es pire que tout avec les scélérats. »

« Tu sais, ô Jupiter, reprit la Richesse, que par moi-même je suis bonne, et non pas indifférente, neutre ou, comme tu le prétends, éclectique, — si ce n'est en tant que les autres, suivant leurs intentions, peuvent se servir de moi en bien ou en mal. »

Et Momus de répondre : « Tu es donc, ô Richesse, une divinité que tous ont occasion de manier[3], d'utiliser, d'em-

[1] In opinione — in apparenza — per fantasia — s'opposent symétriquement à in verità, in existenzà, in effetto.

[2] Quando *investisci* (comme d'une parure ou d'une armure qui empêche de le voir *tel* qu'il est).

[3] *Servibile, maneggiabile, contrattabile.* — « C'est un instrument de plomb et de cire, *allongeable, ployable* et *accommodable* à tous biais et toutes

ployer à leur guise. Tu ne te gouvernes point toi-même : tu n'es pas vraiment celle qui dispose des autres et les dirige : tu es celle dont les autres disposent et qu'ils dirigent. Par suite, tu es bonne lorsque les autres t'appliquent au bien, tu es mauvaise lorsque tu es mal guidée : je veux dire que tu es bonne dans les mains de la Justice, de la Sagesse, de la Prudence, de la Religion, de la Loi, de la Libéralité, et autres divinités, mais que tu es mauvaise, si leurs contraires, comme la Violence, l'Avarice, l'Ignorance et les autres, t'exploitent. Ainsi donc, puisque par toi-même tu n'es ni bonne ni mauvaise, je crois juste, si telle est l'opinion de Jupiter, qu'on ne te réserve ni affront ni honneur. En conséquence, tu n'es pas digne de détenir personnellement un siège, ni en haut, parmi les divinités célestes, ni en bas, parmi les divinités infernales : éternellement tu devras voyager de ci de là, aller d'une région à l'autre. »

Tous les dieux approuvèrent d'un sourire les paroles de Momus. Et Jupiter formula ainsi sa sentence : « O Richesse, quand tu accompagneras la Justice, tu habiteras avec elle : quand tu accompagneras la Vérité, tu demeureras à l'endroit même où brille sa perfection : quand tu accompagneras la Science et la Sagesse, tu pourras t'asseoir sur leur trône. Quand tu escorteras les plaisirs sensuels[1], tu te fixeras avec eux. Quand tu consisteras en or et en argent, tu te cacheras dans les bourses et dans les coffres[2] ; quand tu consisteras dans le vin, l'huile ou le froment, tu iras te nicher au fond des caves et des magasins ; quand tu consisteras en brebis, en chèvres et en bœufs, tu iras paître avec eux, tu séjourneras parmi les troupeaux et les bêtes à cornes. »

Jupiter lui traça pareillement la conduite qu'elle doit tenir

mesures » — dit, dans l'*Apologie de Raimond Sebond* (Essais), Montaigne parlant de la raison.

[1] *Voluttuarii* piaceri. Sur les « voluptueux », qui demeurent à l'écart des pures joies de la θεωρία (cf. Plotin, *Quintae* IX, 1).

[2] *Casce* = casse.

selon qu'elle fréquente des fous ou des sages : il lui expliqua comment, dans l'avenir, elle continuera (peut-être parce qu'elle ne peut faire autrement!) à se laisser saisir, comme naguère, suivant les cas, sans peine ou avec difficulté. Mais cette manière de l'atteindre, il ne la fit pas clairement entendre à beaucoup; de sorte que Momus, élevant la voix, indiqua à l'assistance, sinon ce même moyen, du moins, une façon de procéder : « Nul ne pourra te rencontrer si, d'abord, il ne regrette pas d'avoir possédé un esprit bien équilibré, un cerveau sain. » — Je suppose que Momus voulait dire ceci : il convient, en l'occurrence, de renoncer à réfléchir et à juger avec prudence[1]; il ne faut point songer à l'incertitude du temps qui trompe ni se préoccuper du caractère douteux et instable des promesses de la Mer; il ne faut pas avoir foi dans le ciel, ni faire attention à la justice ou à l'injustice, à l'honneur ou à la honte, au calme ou à la tempête; il faut, au contraire, en toute circonstance, s'en remettre à la Fortune. — « Prends bien garde, recommanda-t-il, de jamais devenir la domestique des esprits trop sérieux[2] qui te rechercheraient; dérobe-toi à la vue et à la prise de ceux-là surtout, dont la prévoyance te tendrait lacets, pièges ou embûches! Rejoins d'ordinaire les plus fous, les plus détraqués, les têtes les plus vides et les plus sottes! Bref, lorsque tu es sur terre, fuis comme feu l'élite des sages; toujours, en revanche, accoste, pour te familiariser avec eux, les gens qui tiennent de la brute; suis fidèlement la même ligne que la Fortune. »

Saul. — D'habitude, Sofia, les plus sages ne sont pas les

[1] *Perdere la considerazione e il giudicio di prudenza... Giudicio* — non plus au sens de « Droit », comme plus haut, mais au sens de « jugement ». —*Prudenza* est pris dans son acception ordinaire.

[2] *Con troppo giudicio.* Il s'agit des esprits pondérés, rassis, judicieux, qui, avant d'agir, pèsent le pour et le contre, « délibèrent » longuement, consultent « le ciel », — c'est-à-dire leurs chances. A eux s'opposent « gli insensati, pazzi, stracurati e stolti ».

plus riches, parce que, se contentant de peu, ils estiment ce peu suffisant, pourvu qu'il suffise à la vie, ou peut-être encore, parce que, absorbés par de plus nobles desseins, ils ne vagabondent pas assez de-ci de-là pour avoir la chance de rencontrer l'une de ces divinités, la Richesse ou la Fortune... Mais ne t'arrête pas dans tes explications!

Sof. — Dès que la Pauvreté vit sa rivale, la Richesse, exclue de l'Olympe, elle se présenta dans une toilette plus que lamentable[1]; elle déclara que, pour les mêmes raisons qui rendaient la Richesse indigne d'un tel séjour, elle devait paraître spécialement « qualifiée », étant tout le contraire de sa concurrente. A quoi Momus de répliquer : « Pauvreté, Pauvreté, tu ne mériterais pas ton nom, sous tous les rapports, si tu n'étais pas aussi démunie comme arguments, syllogismes et solides déductions[2]! De ce que tu es le contraire de la Richesse, il ne s'ensuit pas, malheureuse, que tu doives être investie des honneurs dont elle a été dépouillée ou privée, ni que tu doives être précisément ce qu'elle n'est pas : à ce compte, pour te faire mieux comprendre ma pensée par un exemple qui te semble nécessaire, — tu devrais être Jupiter ou Momus, sous prétexte que la Richesse n'est ni Jupiter, ni Momus! En résumé, d'après ton raisonnement, ce qu'on lui refuse à elle devrait t'être accordé à toi! Or, ceux qui sont mieux armés que toi en fait de dialectique, savent que la « contrariété » n'est pas toujours de même nature, selon qu'elle se produit entre termes positifs, négatifs, contradictoires, variables, différents, autres, distincts par essence, existant séparément, ou opposés[3]; ils savent qu'en vertu du

[1] *Con una più che povera grazia.* — Il ne s'agit pas seulement de la grâce de la physionomie, mais encore et surtout, de l'élégance de tout ce qui constitue « la toilette » extérieure. Bruno rapproche volontairement Povertà et povera.

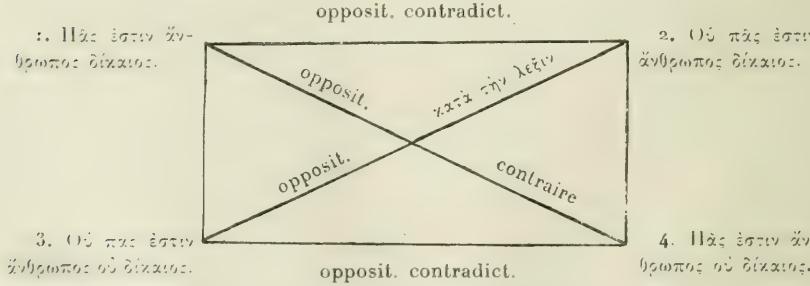
[2] ***Bueno consequenze.***

[3] *Théorie aristotélicienne :* avec un même sujet et un même attribut, ou

principe même de contradiction, vous ne pouvez toutes deux vous trouver ensemble dans un même endroit; mais cette conséquence n'en sort point que, là où n'est pas et

peut former des propositions qui s'opposent, ἀντικείμενα, ἀντικεῖσθαι. Il y a plusieurs espèces d'*opposition*.

A toute affirmation on peut opposer une négation; deux propositions dont l'une nie précisément ce que l'autre affirme sont contradictoires (ἀντίφασις — ἀντιφατικῶς ἀντικεῖσθαι). De deux contradictoires l'une est nécesairement vraie, l'autre fausse, et il n'y a pas d'intermédiaires possibles, ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ'αὑτήν (*Anal. post.*, I, 2) : πᾶς ἐστιν ἄνθρωπος δίκαιος, οὐ πᾶς ἐστιν ἄνθρωπος δίκαιος. Cette règle, que de deux propositions qui s'excluent l'une est nécessairement vraie, l'autre fausse, est soumise à une exception. Les actes qui dépendent du libre arbitre de l'homme sont des futurs contingents : il est donc impossible, au moment où l'on parle, d'affirmer que déjà l'une des deux alternatives, dont la réalisation dépend du choix de la volonté, est vraie, et l'autre fausse. Cette distinction d'Aristote souleva dans les écoles de l'antiquité des discussions sans fin. — Les propositions universelles, opposées par la qualité, sont des propositions contraires : πᾶς ἐστιν ἄνθρωπος δίκαιος, οὐδεὶς ἐστιν ἄνθρωπος δίκαιος, tout homme est juste, aucun homme n'est juste (ἡ ἐναντία ἀπόφανσις-ἐναντίως ἀντικεῖσθαι). Les contraires n'excluent pas un troisième cas possible : elles peuvent être fausses en même temps. Aristote distingue encore des propositions qui s'opposent seulement dans les mots et non réellement, κατὰ τὴν λέξιν ἀντικεῖσθαι μόνον : ce sont les particulières de qualité contraire : quelque homme est juste, quelque homme n'est pas juste. Il est clair qu'il n'y a pas entre ces deux jugements d'opposition réelle. On peut représenter cette théorie des oppositions (*de Interpr.* VII) par une figure schématique :




Pour les les stoïciens, deux jugements dont l'un ajoute à l'autre une négation sont *contradictoires* ἀντικείμενα — Sextus Empiricus. *Adversus mathematicos*, VIII, 89. Ex : ἡμέρα ἐστίν. οὐχ ἡμέρα ἐστίν. Les autres propositions

ne saurait être la Richesse, tu doives ou puisses résider[1] !

Tous les dieux se mirent à rire en voyant que Momus se piquait d'enseigner la logique à la Pauvreté. Depuis lors, dans l'Olympe, cette phrase est restée proverbiale : « Momus est

opposées sont les *contraires* ἐναντία, μαχόμενα. Ex. : il est jour *ou* il est nuit. — L'une seulement peut être vraie.

*Boëce* résumerait sa théorie dans le tableau suivant :

CONTRARIÆ

UNIVERSALIS AFFIRMATIO Hæ tum dividunt verum et falsum. UNIVERSALIS NEGATIO

tum falsæ sunt utræque, veræ nunquam.

Vera universali vera est particularis, sed non convertitur; Falsa particulari falsa est universalis, sed non convertitur.

SUBALTERNÆ

CONTRADICTORIÆ

Hæ semper dividunt verum et falsum.

Hæ semper dividunt verum et falsum.

SUBALTERNÆ

Vera universali vera est particularis, sed non convertitur; Falsa particulari falsa est universalis, sed non convertitur.

SUBCONTRARIÆ

PARTICULARIS AFFIRMATIO Hæ tum dividunt verum et falsum. PARTICULARIS NEGATIO

tum veræ sunt utræque, falsæ nunquam.

Voici quel est le sens de ce tableau. Les propositions opposées à la fois de quantité et de qualité sont contradictoires *(contradictoriæ-contrajacentes)* ; de deux contradictoires l'une est nécessairement vraie, l'autre fausse *(dividunt semper verum et falsum)*. Les propositions universelles opposées de qualité sont contraires : tantôt l'une est vraie, l'autre fausse ; tantôt elles sont fausses toutes deux, jamais elles ne sont vraies en même temps. Les propositions particulières opposées de qualité sont subcontraires : tantôt l'une est vraie, l'autre fausse; tantôt elles sont vraies toutes deux; elles ne sont jamais fausses en même temps. Les propositions opposées par la quantité seulement sont subalternes : l'universelle étant vraie, la particulière l'est aussi, mais non réciproquement ; la particulière étant fausse, l'universelle l'est aussi, mais non réciproquement.

[1] Car, nous l'avons vu, les propositions opposées contraires ne peuvent, d'après Aristote, être toutes les deux vraies ; mais elles peuvent être toutes les deux fausses !

le maître de la Pauvreté. » Ou encore : « Momus apprend la dialectique à la Pauvreté. » — Ils se servent de l'une de ces phrases quand ils ont l'intention de railler[1] quelque fait paradoxal. « Quel sort penses-tu donc, ô Momus, que l'on me doive réserver? interrogea la Pauvreté. Hâte-toi de prononcer, car je ne suis ni assez largement pourvue de vocabulaire et d'idées pour discuter avec toi, ni assez abondamment munie de ressources intellectuelles pour profiter de tes leçons. »

Alors, Momus demanda à Jupiter de lui donner, s'il le jugeait opportun, pour cette fois, la licence de formuler cette conclusion. Jupiter lui dit : « Eh! quoi, tu te moques encore de moi, Momus! Des licences?... A toi seul, tu en as tant à ton actif que tu es le plus licencieux (je veux dire : licencié[2]) de tous les immortels! Cependant, à ton aise! Fais-lui connaître la sentence! Si ton verdict est bon, nous l'approuverons. » Momus continua : « Il me semble convenable et juste que la Pauvreté aille, elle aussi, se promener sur les places publiques[3] où l'on voit errer en flânant la Richesse, et que sa marche vagabonde parcourre exactement les mêmes régions. En effet, ainsi l'exigent les règles de la logique : suivant le principe de contradiction, la Pauvreté ne doit entrer que dans les endroits d'où la Richesse se retire ; elle ne doit arriver, à son tour, que dans les lieux d'où sa rivale s'éloigne ; réciproquement, la Richesse ne doit pénétrer que là où la Pauvreté, sur son départ, lui cède la place. Il importe que l'une vienne derrière l'autre et comme sur ses talons, en donnant une poussée à sa camarade et que jamais elles ne soient face contre face ; — que le dos de l'une s'appuie contre la poitrine de l'autre, comme si elles s'amu-

[1] *Delleggiar* = dileggiar, leçon de Wagner et forme actuelle du verbe.

[2] Jeu de mots assez... inoffensif. Momus a ses diplômes!

[3] *Spasseggiando*. — *Circumforando*. — Ces verbes font image. Ils rappellent l'expression rabelaisienne « déambuler par les vies, compites et quadrivies... »

saient (ainsi faisions-nous quelquefois, au jeu de la roue du cordonnier[1]. »

Saul. — Qu'ont dit, à ce propos, Jupiter et les autres dieux ?

Sof. — Tous ont confirmé et ratifié la sentence.

Saul. — Et la Pauvreté ?

Sof. — Voici sa réponse : « Il ne me paraît pas équitable, Olympiens (si toutefois je puis émettre mon opinion, et si je ne suis pas tout à fait privée de jugement) que désormais ma condition soit absolument identique à celle de la Richesse. » — Momus de riposter : « De cet antécédent : vous travaillez sur le même théâtre et vous jouez la même tragédie ou la même comédie, il ne convient pas que tu tires cette conséquence que, toutes deux, vous pouvez être réunies dans une seule et même condition, *quia contraria versantur circa idem*. »

— « Je constate, ô Momus, dit la Pauvreté, que tu n'as pour moi que raillerie et dédain, toi qui cependant fais profession de véracité et de loyauté[2]. Or, tel n'est pas, à mon sens, ton devoir : car, quelquefois, et même dans la plupart des cas, la Pauvreté mérite d'être défendue plus que la Richesse ! »

— « Que veux-tu que j'y fasse, répliqua Momus, si tu es radicalement pauvre ?... Presque dépourvue de jugement, de raison, de qualités intellectuelles, de rigueur déductive, et m'ayant réduit à revenir sur les règles des *Analytici priores* et des *Analytici posteriores* d'Aristote[3], tu n'es pas digne d'avoir un apologiste ! »

[1] Comparaison familière qui illustre et complète la « règle » précédente. Deux enfants, en se plaçant l'un devant l'autre, — dos contre poitrine, — appuyaient leur pied sur la pédale activant la roue du savetier.

[2] *Ingenuamente*.

[3] Ouvrages consacrés à l'étude des *jugements*, — envisagés d'après leur

Saul. — « Que racontes-tu, Sofia? Il arrive donc que les dieux prennent en mains Aristote?... Par exemple, ils étudient les philosophes!... »

Sof. — Sans doute!..... Sur la Pippa, la Nanna ou l'Antonia, sur Burchiello, sur l'Ancroia, sur un autre livre dont on ignore l'auteur, — tout en se demandant s'il ne serait pas d'Ovide ou de Virgile, — et dont le titre m'échappe, sur d'autres du même genre[1], dispense-moi de m'étendre!...

Saul. — Pourtant, les Olympiens sont censés avoir en tête des choses graves et sérieuses!...

Sof. — Estimes-tu donc que pareil soin ne soit que futilité, frivolité? Si tu étais plus versé dans la philosophie, c'est-à-dire plus pénétrant, tu serais persuadé qu'il n'y a ni cours ni ouvrage qui, à moins qu'il ne soit insipide, ne soit examiné, feuilleté par eux : s'il n'est pas farci de balourdises, il reçoit leur approbation, puis, il est enfermé sous bonnes chaînes en leur bibliothèque commune. Car ils se plaisent à connaître les manifestations multiformes de tout ce qui est, les diverses productions des talents naturels; et comme ils s'intéressent vivement à tous les éléments constitutifs et à toutes les « représentations » possibles du Réel, ils ne se contentent pas de veiller sur toutes les existences : ils en ordonnent, ils en permettent ainsi l'expression concrète. Remarque, au surplus,

qualité et d'après leur quantité. Aristote y traite, selon la logique même de son sujet, du problème de l'erreur. (Cf. Piat, *Aristote*, p. 220 et sq.) Notons qu'en fait, c'est surtout aux *Topiques* (II, c. VI, VII, VIII) que se réfèrent les discussions précédentes!

[1] La Pippa, la Nanna e l'Antonnia sont trois interlocuteurs des *Ragionamenti* (1535 ou 1536), de Pierre Arétin. — *Burchiello* est un poète florentin, né en 1404, mort en 1449, auquel on doit une forme de poésie burlesque qui porte son nom (burchiellesca). — *L'Ancroia* est un fameux poème de chevalerie, du cycle français, qui était très populaire en Italie. — Quant au livre dont on ignore l'auteur, Gentile conjecture qu'il s'agirait de la *Priapée*.

que leur jugement diffère profondément de notre vulgaire jugement humain : tout ce qui, pour nous et selon nous, est répréhensible ne l'est pas nécessairement pour eux ni selon eux ! Il est bien évident que ces ouvrages, comme les traités de théologie, ne sont pas à communiquer à la foule des ignares, qui est en même temps celle des âmes dépravées : elle n'en extrairait que des leçons à rebours[1] !

Saul. — N'y a-t-il donc point, dans le nombre, des volumes composés par des auteurs de fâcheuse renommée, sans conscience ni conduite, peut-être, dans de mauvaises intentions[2] ?...

Sof. — Pardon ! C'est indéniable ! Mais ces livres n'en contiennent pas moins les enseignements, les notions acquises par chaque auteur ; ils n'en montrent pas moins comment, dans quel but, d'après quelle inspiration il écrit, ce qu'il traite, la manière dont il s'y prend, ses erreurs et celles que l'on commet à propos de lui, comment il penche vers tel ou tel sentiment vertueux ou vicieux, ou au contraire s'en écarte, comment il fait naître chez le lecteur rire, tristesse, plaisir, dégoût. Partout, l'on saisit trace de sagesse et de providence ! Tout est dans tout[3] ! En particulier, c'est sur un même point

[1] Voir, à la fin de notre commentaire, notre analyse du « double point de vue » de G. Bruno.

[2] Lagarde met un simple point à la fin de la phrase. Gentile la rend plus piquante en la terminant par un point d'interrogation, qu'explique, d'ailleurs, le début de la réponse de Sofia.

[3] Le *Della Causa* et le *Del Infinito* sont le développement de cette formule, au point de vue métaphysique. — *Sigillus*, § 3, éd. Gfrörer, p. 583. — *Della Causa*, Argum. du 5e dial. — Tutte le cose sono in ciascuna cosa, e per consequenza *tutto è uno*. W., I, 210-11 ; L., 206-7 ; G., I, 137. — ... Ogni cosa esser in ogni cosa... W., I, 241 ; L., 237 ; G., I, 182. — *Spaccio :* in ogni uomo, in ciascun individuo si contempla un mondo. W., II, 113 ; L., 411 ; G., II, 12. — *Lampas*, III, 42 et 54. — *Tocco, G. B., Op. ined.* 52 et sq.

Ici, Bruno ne dépasse guère le cercle des notions d'ordre pratique et moral. Il déclare que, dans tout ouvrage, il est possible de découvrir des parcelles

que se rejoignent les contraires ; la connaissance de l'un sort parfaitement de la connaissance de l'autre[1].

Saul. — Revenons à notre sujet, dont nous ont distraits le nom d'Aristote et la réputation littéraire de la Pippa !... Comment la Pauvreté a-t-elle été congédiée par Jupiter, après avoir été tournée en dérision par Momus ?

Sof. — Je ne compte pas t'énumérer tous les extravagants propos qu'elle a échangés avec son adversaire ; Momus et elle se sont réciproquement criblés de pointes[2] !... Bref, Jupiter a déclaré que la Pauvreté devait jouir de certains privilèges et prérogatives que la Richesse ne possède pas sur cette terre.

Saul. — Précise ! Lesquels ?...

Sof. — Voici mes volontés, a dit Jupiter. D'abord, ô Pauvreté, tu seras favorisée d'une bonne vue, de façon à retrouver sans peine tel séjour dont jadis tu te serais retirée. Tu seras à même de chasser la Richesse d'une poigne beaucoup plus vigoureuse que celle dont elle userait pour t'expulser. Désormais, ta rivale sera aveugle. D'autre part, tu seras preste et légère, grâce aux ailes, faites de plumes d'aigle et de vau-

de vérité, de sagesse, et qu'un lecteur intelligent s'édifiera, s'instruira, — ne fût-ce même qu'en *réagissant*.

[1] Pour Platon, rien ici-bas ne jouit d'une entière fixité. Par exemple, le chaud et le froid, le sec et l'humide passent sans répit du plus au moins, ou du moins au plus. Aucune permanence dans les phénomènes sensibles (le *Phédon*, 78 e-79 a et le *Philèbe*, 24 a-d).

D'ailleurs, le chaud et le froid *ne font deux qu'en apparence et comme à leur surface*. Il faut bien qu'ils soient réels l'un et l'autre ; il faut qu'ils contiennent de l'être ; sans quoi, ils n'existeraient d'aucune manière. Mais, s'ils contiennent de l'être, ils sont un dans cette mesure même, car ce qui est un pour la pensée l'est par là même en soi, l'idée n'étant que la notion adéquatement connue (Cf. le *Sophiste*, 243 d-e). Sur la « coïncidence des contraires » d'après Bruno, Cf. notre commentaire.

*Momeggiava* — verbe inventé par Bruno : scherzava, alla guisa di Momo.

tour, dont tu seras munie. En revanche, pour les pieds, tu ressembleras à un vieux bœuf traînant la pesante charrue dont le soc s'enfonce dans les sillons. La Richesse, par contre, aura des ailes lourdes et lentes, empruntées à l'oie ou au cygne, mais des pieds extrêmement rapides, empruntés au coursier ou au cerf. Ainsi, lorsqu'avec l'aide de ses pieds, elle prendra la fuite, toi, en te servant de tes ailes, tu pourras rejoindre l'endroit qu'elle aura quitté. Lorsqu'en volant, tu t'éloigneras de tel ou tel lieu, elle pourra s'y rendre, à son tour, en marchant. Bref, avec la même vitesse qu'elle mettra à t'éviter ou à te poursuivre, tu seras en mesure de la poursuivre ou de l'éviter.

Saul. — Mais pourquoi Jupiter ne les a-t-il pas toutes deux pourvues de bonnes ailes et de pieds solides, puisqu'en somme, toutes deux doivent pareillement être capables de se pourchasser ou de se fuir, tôt ou tard, l'une l'autre?...

Sof. — Parce que, la Richesse étant toujours chargée, ce faix gênerait le mouvement de ses ailes. Quant à la Pauvreté, cheminant toujours sans chaussures, par des sentiers fort rudes, elle aurait souvent les pieds blessés. Par conséquent, ce serait en vain que celle-ci aurait des pieds légers, et celle-là des ailes rapides.

Saul. — Cette explication me satisfait. Continue.

Sof. — Jupiter a également décidé que la Pauvreté suivra de près la Richesse, mais que celle-ci fera tout pour l'éviter quand elle fréquentera les palais de ce monde, les demeures où règne la Fortune. « Que si elle s'attache à des choses élevées, qui sont à l'abri des injures du temps et de cette autre aveugle : la Fortune, je tiens[1], a déclaré Jupiter à la Pauvreté,

[1] Un changement de construction se produit dans le cours de la phrase. « Oltro vuole (Jupiter) che... ma allor che alla s'appiglia... non voglio (Jupiter)... »

qu'alors tu ne déploies pas tant d'ardeur ni d'énergie dans ton attaque pour en faire partir et en déloger ta partenaire : il importe que cette dernière n'abandonne pas si aisément des sommets qu'elle n'aura pu atteindre qu'à travers mille difficultés et avec beaucoup de mérite. Il convient, réciproquement, que, dans une sphère inférieure, tu montres une fermeté, une stabilité égales à celles que montre la Richesse dans un domaine supérieur. Bien plus : je désire qu'en un certain sens, subsiste entre vous une vraie concorde, non point superficielle, mais d'une très sérieuse portée. Car, voici des illusions qu'il ne faut pas te forger : que, pour avoir été bannie du ciel, tu doives être reléguée au fin fond des enfers, ou qu'après avoir été retirée de ces abîmes, tu doives être admise officiellement dans l'Olympe, et que la condition de la Richesse, précisée plus haut, soit ainsi de beaucoup préférable à la tienne!... Loin que l'une chasse l'autre du lieu où elle exerce sa prépondérance et sa domination[1], je veux que par son appui elle l'aide à s'y maintenir, et qu'ainsi, entre vous deux, se noue une étroite et cordiale amitié. »

Saul. — Indique-moi sans tarder comment il l'entend.

Sof. — Jupiter a ajouté ce commentaire : « O Pauvreté, alors même que tu concernes des choses d'un niveau apparemment inférieur, tu pourras t'adjoindre, t'associer intimement une sorte de Richesse qui touche à des biens supérieurs. Quant à ton « contraire », la Richesse, jamais il ne lui sera permis de s'adapter à une situation trop humble[2]. Quiconque

[1] *Dominio*, que propose Gentile, est évidemment préférable à *domino* (Lagarde).

[2] Le mot « cose » est très vague. La signification du passage demeure donc un peu obscure, — si l'on néglige de prendre « cose » tantôt dans le sens de « biens matériels », tantôt dans le sens, très général, de « biens » moraux, tantôt dans celui de « situation » sur l'échelle sociale. On peut être riche par sa ...cassette ou par sa valeur personnelle. Bruno (comme il lui arrive souvent) jongle avec le triple sens du mot.

est sage[1] ou veut le devenir ne s'imaginera jamais qu'avec cette Richesse, il ait chance de s'élever à la vraie grandeur : l'Opulence, en effet, n'est qu'une entrave pour la philosophie, au lieu que la Pauvreté lui ouvre un chemin sûr et dégagé. Comment se livrer à la contemplation[2] quand on est assiégé d'une multitude d'esclaves, importuné par la foule des débiteurs ou des créanciers, des marchands faisant leurs comptes, des fermiers faisant leurs rapports[3], lorsqu'il faut alimenter tant de ventres de parasites mal éduqués, lorsque tant de filous

[1] Pour Aristote, la vertu « pratique », quoique de qualité inférieure, concourt aussi au bonheur, — résultante très complexe. *(Eth. Nic.* K., 7, 1.177 a, 19-18 ; 8, 1.178 a, 9-23.)

En effet, outre le développement normal de notre vraie nature, le bonheur suppose, d'ordinaire, un certain cortège de biens physiques (santé, richesse, amitiés), sans lesquels il ne saurait être complet, ni persistant. *(Eth. Nic.* A., 9, 1099 a, 29-33 ; 10, 1099 b, 26-28 ; 1100 a, 5-9 ; H., 14, 1153 b, 16-19, 21-25 ; K., 8, 1178 a, 29 sq. ; 9, 1178 b, 33 sq. — *Polit.* H., 13, 1331 b, 41.)

Subordonnée à la contemplation, la vertu pratique, qui a sa beauté et son prix en elle-même, doit être surtout un acheminement vers les loisirs divins de la vie intellectuelle.

Les Stoïciens enseignent que le but positif de la Science est la Sagesse (σοφία), laquelle embrasse la vertu théorique (ἀρετὴ λογική), consistant à bien penser, à avoir des notions justes sur la nature des choses, — et la vertu pratique ou active, encore supérieure, selon eux, à la précédente, et qui consiste à vivre conformément à la Raison : la première a pour fin la seconde, sans laquelle elle demeurerait stérile. Bruno adopte, on le voit, cette conception.

Quant aux biens extérieurs, — santé, fortune, richesses, honneurs, — les Stoïciens les regardent comme choses indifférentes (ἀδιάφορα), mais qui risquent de devenir dangereuses, si l'on en fait le terme principal de ses aspirations.

[2] Plotin estime qu'ici-bas, c'est la vie intellectuelle (plus spécialement, la Contemplation) qui nous procure le bonheur le plus durable. *En.* Primae. IV, 4 ; V, 10 et 6 : Τὸ δὲ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ πέρας ἔχει καὶ ταὐτὸν ἀεί... Ἡ γὰρ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς ἐν τῷ φρονῆσαι καὶ ἐν ἑαυτῇ ὡδὶ ἐνεργῆσαι καὶ τοῦτο τὸ εὐδαιμόνως.

Cette délectation, d'essence spirituelle, est, selon lui, indépendante des biens matériels qui n'y ajouteraient rien, car ils sont d'un autre « ordre ». Elle ne saurait être troublée par la répercussion des maux extérieurs, des catastrophes fortuites. (IV, 7, 8, 9 et sq.) La θεωρία est le but ultime : Ἡ ἄρα πρᾶξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος, ὥστε καὶ τοῖς πράττουσιν ἡ θεωρία τέλος. *(Ibid.*, Tertiae, VIII, 5.)

[3] *Raggioni* — au sens latin de « rationem reddere » — *rendre compte.*

vous dressent des pièges, lorsque tant de tyrans cupides vous épient, lorsque des serviteurs malhonnêtes vous détroussent? Non, impossible de goûter la vraie tranquillité de l'esprit[1], si l'on ne naît pauvre ou pareil aux pauvres! Je tiens aussi à ce que soit regardé comme grand celui qui est riche au sein de la Pauvreté, parce qu'il s'en contente; — comme méprisable et semblable à un esclave, celui qui reste pauvre au sein de la Richesse, parce qu'il n'en est pas satisfait. Toi, Pauvreté, tu jouiras de la sécurité et de la paix. Ta partenaire ne cessera d'être troublée, soucieuse, agitée de soupçons et d'inquiétudes. En la dédaignant, tu auras plus de noblesse et de magnificence qu'elle n'en aura jamais, malgré toute la flatteuse estime dont elle se leurrera elle-même. Pour te contenter, il te suffira de ta simple opinion[2]; pour la rassasier, il n'y aura pas assez de la possession de tout l'univers. En t'élevant au-dessus des convoitises, tu seras plus grande qu'elle en ajoutant toujours à ce qui lui appartient. Tu connaîtras des amis sincères; elle aura nombre d'ennemis cachés. En te bornant aux exigences naturelles, tu seras riche; au milieu de tous les progrès dus à l'activité sociale, elle demeurera foncièrement pauvre; car celui qui mérite ce nom n'est pas celui qui a peu, mais celui qui désire beaucoup[3]. Si, d'un vigoureux lacet, tu serres la poche de tes appétits, tu jugeras suffisant le strict nécessaire, c'est-à-dire peu de chose : quoiqu'elle puisse saisir à pleines brassées[4] tout ce qu'elle souhaite, elle, au contraire, restera inassouvie. En modérant tes vœux, tu seras en mesure de le disputer en félicité à Jupiter lui-même : celle-ci, en élargissant indéfiniment les limites de

[1] Cf. le *De tranquillitate animi*, de Sénèque.

[2] C'est le « contentus sua sorte », c'est « l'aurea mediocritas » d'Horace.

[3] Notre bonheur étant en fonction de nos désirs, il importe de restreindre ces derniers. Sur la notion de *Tempérance*, cf. notre Commentaire.

[4] *Con le spalancate braccia*, expression très imagée, cf. *Stare a bocca spalancata*, rester bouche bée.

sa cupidité gloutonne[1], ne fera que s'enfoncer davantage dans le gouffre de sa détresse. »

Jupiter ayant ainsi achevé de définir sa tâche, la Pauvreté ravie demanda l'autorisation de se mettre en route. Mais la Richesse fit signe qu'elle voudrait bien qu'on la laissât, une seconde fois, s'approcher et importuner le Conseil des Immortels d'une nouvelle proposition. On refusa de lui rendre la parole.

« Va t'en! va t'en! lui dit Momus. Tu n'entends donc pas tous ceux qui te réclament, avec des cris, des prières, des sacrifices, des gémissements, tous ceux qui t'appellent en formulant des vœux si fervents et en poussant de si retentissantes implorations que nous en sommes tous presque assourdis?... Et, pendant ce temps, tu t'attardes ici, à travers mille échappatoires!... Vite, au diable, bon gré, mal gré[2]!... »

— « Ne te mêle pas de cela, Momus, interrompit Jupiter. Qu'elle ait la faculté de s'en aller quand bon lui semblera! »

— « Il me paraît tout à fait lamentable et tout à fait injuste, riposta Momus que, favorisant celui qui, par sa faute, manque de prévoyance, elle se dirige le moins possible vers celui qui l'invoque avec le plus d'insistance, ou qui en est le plus digne. »

— « Ma volonté, répliqua Jupiter, n'est autre que celle du Destin! »

Saul. — Puisse-t-elle en différer! devait rétorquer Momus[3]...

[1] *Le fimbrie della concupiscenza*, cf. plus loin, « la sola *cupa* fame e ingordiggia » : *cupa*, barrique, faite de douves de bois (*tabulae*, Pallad., I, 38, 1) et serrée avec des cercles de fer (*circuli*, Petr. *Sat.*, 60, 3. — Pline, *H. N.*, XIV, 27), dans laquelle on conservait du vin, du vinaigre ou autres liquides. *Improbus ingluviem..... explet.* Virgile, *Géorg.*, III, 431.

[2] ... *A la mal'ora, se non ti piace andar a la buona*, expression proverbiale, qui, paraît-il, était très répandue dans la région de Naples (Bruno est originaire de Nola).

[3] *Fanne altrimente, dovea dire Momo.* — « Puisse cette volonté être autre (différer de celle du Destin), — quand tu le peux! » — devait ou aurait dû dire Momus. On comprend l'interruption de Saulino, qui représente le bon sens.

Sor. — La Richesse sera donc sourde aux bruits de la terre; elle ne répondra jamais aux appels qui lui seront adressés. Guidée surtout par le Sort et la Fortune, elle ira à l'aveuglette, à tâtons, et se livrera au premier venu, qu'elle aura rencontré dans la multitude !

— « Voici donc ce qui se passera, fit observer Saturne : elle se donnera plus vite en partage à l'un de ces grands fainéants et coquins[1], dont le nombre égale celui des grains de sable, qu'à un homme d'honnêteté médiocre, — plus vite encore, à l'un de ces êtres de niveau moyen, en somme assez répandus, qu'à tel autre choisi parmi ceux, déjà plus rares, d'un degré supérieur[2]. Peut-être — que dis-je ? sûrement ! — elle ne se donnera jamais à celui qui surpasse les autres par son mérite, et qui, à sa façon, est un homme unique. »

Saul. — Qu'a objecté Jupiter ?

Sor. — Qu'il y avait nécessité à ce que les choses soient ainsi, car le Destin a fixé cette condition d'existence à la Pauvreté : infiniment restreint sera le groupe de ceux qui la souhaiteront et la désireront ; plus que suffisant[3] et même considérable sera le nombre de ceux qui la rencontreront et y auront part. En revanche, demandée, convoitée, invoquée, adorée, ardemment attendue par presque tous, la Richesse n'accordera ses faveurs[4] qu'à très peu d'entre eux, — à ceux qui la cultivent et l'espèrent le moins. Oui, elle sera complètement sourde ; le plus grand tapage, le plus éclatant fracas ne

Il estime que ce souhait aurait été naturel de la part de Momus, s'il est vrai que ce dernier incarne la conscience morale synderesis (cf. notre Introduction).

[1] *Forfanti* = furfanti.

[2] *Uno dei più principali* s'oppose à *mediocri*.

[3] *Assaissimi*, superlatif très rare, formé par Bruno sur le simple « assai ».

[4] *Far copia di sè* (copia = abondance, largesse). Facere alicui consilii sui copiam, dit Cicéron.

réussiront pas à l'émouvoir. Elle restera inflexible et récalcitrante ! C'est à peine si, tirée en quelque sorte au moyen de crochets et de treuils[1], elle s'approchera légèrement de ceux qui la sollicitent. Quant à la Pauvreté, elle sera douée d'une ouïe très fine[2] ; elle sera pleine de promptitude, toujours prête à se présenter sans délai au moindre signe, au moindre appel, de si loin qu'il parte. D'ordinaire, on la trouvera dans la maison ou immédiatement à la suite des gens qui non seulement ne la réclamaient pas, mais qui faisaient tout leur possible pour se dérober à elle.

Tandis que la Richesse et la Pauvreté se retiraient, Momus s'écria : « Quelle est donc cette ombre qui, de si près, accompagne ces deux contraires, et qui simultanément s'attache à la Richesse et à la Pauvreté ? J'ai l'habitude de voir différentes ombres tomber d'un seul et même corps ; mais jamais, jusqu'à présent, je n'avais remarqué une même ombre émanant de deux corps différents ! »

Apollon lui répondit : « Là où il n'y a pas de lumière, tout ne forme qu'une seule ombre. Si même il y a plusieurs ombres, toute clarté faisant défaut, ces ombres se confondent l'une dans l'autre. Pareillement, s'il y a plusieurs lumières, mais si la densité d'aucun corps opaque ne se dresse entre elles comme obstacle, toutes se fondent en un seul rayonnement[3]. »

— « En l'occurrence — du moins, à mon avis — il n'en doit pas être ainsi, déclara Momus. Car, du côté où règne la Richesse, excluant loin d'elle toute pauvreté, comme du côté où habite cette dernière qui, par hypothèse, est distincte de la Richesse[4],

[1] *Argani*, Lagarde donne *argini*, lequel actuellement signifierait « digues, obstacles ». C'est *argani* (cabestans) qu'exige le contexte.

[2] *Auritissima.* — Latinisme. L'expression italienne la plus courante est : « avèr buón *orecchio* »

[3] Comparaison familière à Plotin — (*En.* Sextæ, IV, 7) en ce qui concerne les rapports des trois hypostases.

[4] *Suppositalmente*. Kühlenbeck traduit par *deutlich* (nettement). — Traduction inexacte. Nous préférons « *par hypothèse* — ou, à la rigueur, par définition ».

— que constate-t-on? Non pas la fusion de deux lumières s'unissant sur un objet éclairé, mais une sorte d'ombre accompagnant à la fois la Pauvreté et la Richesse. »

— « Regarde attentivement, Momus, conseilla Mercure : tu verras qu'il ne s'agit pas proprement d'une ombre. »

« Je n'ai pas affirmé qu'il s'agissait précisément d'une ombre, répliqua Momus; j'ai prétendu que quelque chose de semblable à une seule et même ombre s'attachant à deux corps paraissait inhérent à ces deux divinités. Oh! maintenant, je m'aperçois que cette espèce d'obscurité n'est autre que l'Avarice[1]; voilà ce qui constitue la partie sombre de la Richesse comme de la Pauvreté! »

— « Parfaitement, dit Mercure : l'Avidité est la fille et, en même temps, l'acolyte de la Pauvreté. C'est là, au surplus, une mère qu'elle déteste et qu'elle cherche à fuir le plus possible! Eprise d'une brûlante passion pour la Richesse, elle a beau lui être liée très étroitement[2], elle n'en continue pas moins à souffrir des rigueurs de sa mère qui toujours la tourmente. Bien qu'elle tende sans cesse vers la Richesse, elle en demeure toujours à quelque distance : mais, quoiqu'elle en soit écartée, elle n'en est pas moins relativement près, car, lorsqu'en fait, elle en est encore loin, par l'imagination elle reste dans son voisinage immédiat, voire dans sa plus profonde intimité[3]. Ne saisis-tu pas que, lorsque l'Avarice est la

[1] En latin, *avaritia* a un double sens *(convoitise-avarice)*. Bruno joue ici sur ce double sens, ou mieux, l'adapte à son parallèle de la Richesse et de la Pauvreté. Il veut montrer que ce ne sont point là des états *fixes*, *définis*, mais relatifs à nos désirs et à nos besoins, donc, essentiellement variables. Il est aussi sévère pour l'insatiable soif de l'or que pour la ladrerie d'un Harpagon.

[2] *Gionta*. De façon plus ou moins *durable*, par une « réussite » plus ou moins provisoire.

[3] Les exigences logiques du sens et la construction continuellement antithétique de la phrase nous induisent à placer une *virgule* après « verità » et à supprimer celle que Gentile met après « intrinseca » — .... se si gli discosta secondo la verita ||, gli è intrinseca e gionta secondo l'esistimazione.

proche compagne et l'associée de la Richesse, celle-ci ne mérite plus son nom ; que, réciproquement, lorsque l'Avidité se tient éloignée[1] de la Pauvreté, cette dernière ne mérite plus le sien ? Cette partie sombre, cet élément obscur et ténébreux, voilà, en somme, ce qui donne à la Pauvreté l'air d'un mal[2], sans faire paraître la Richesse un bien. Son effet fatal est de contrarier l'une des deux, ou les deux simultanément, — de ne laisser de répit à toutes deux que très rarement, et d'exercer son action même lorsque, de tous côtés, l'une et l'autre sont entourées des clartés de la raison et de l'intelligence ».

Alors Momus demanda à Mercure comment l'Avarice pouvait faire que la Richesse ne fût plus la Richesse.

Et Mercure de le lui expliquer : « Un riche atteint d'avarice est, au fond, un très pauvre homme, parce que l'Avarice ne peut exister là où abondent les trésors sans qu'à un certain degré ne s'y trouve aussi la Pauvreté : celle-ci ne se manifeste pas moins comme expression du simple sentiment intérieur que dans la réalité objective des faits[3]. Et voilà pourquoi, à son plus vif dépit, cette ombre ne peut pas plus se détacher de sa mère que d'elle-même ! »

Durant cette explication, Momus qui, tout en ayant une très bonne vue, ne perçoit pas toujours les choses de prime abord, prêta une attention plus intense, et soudain s'écria : « O Mercure, ce que je te disais ressembler à une ombre, je m'en rends compte maintenant, c'est une multitude de bêtes combinées en une seule : j'ai sous les yeux un chien, un porc, un bouc, un singe, un ours, un aigle, un corbeau, un faucon, un lion, un âne, — toutes les espèces de bêtes possibles et imaginables, et cependant, toutes ensembles ne constituent qu'un seul être, sorte de « polypier » groupant les formes des animaux les plus laids. »

[1] *Lungi*, que Bruno orthographie volontiers *lunghi*.

[2] Esser *mala*, en soi et relativement à notre sensibilité.

[3] Opposition familière à Bruno : per virtù de l'*affetto*, — per virtu d'*effetto*.

« Dis plutôt, répliqua Mercure, que c'est là une bête multiforme. Oui, elle est une, en réalité non moins qu'en apparence. Mais elle n'affecte pas qu'une forme : le propre des vices est justement d'en revêtir beaucoup, car, contrairement aux vertus, ils sont polymorphes[1] et ne peuvent offrir aux regards une physionomie vraiment personnelle. C'est ainsi que l'ennemie de l'Avarice — la Libéralité — se présente à toi sous une forme simple et qui lui est bien particulière. Même remarque en ce qui concerne la Justice ou la Santé. Par contre, innombrables sont les visages des maladies ! »

Au milieu du discours de Mercure, Momus, interrompant derechef ces éclaircissements, s'exclama : « Que vois-je ! malheur de malheur ! la bête à trois têtes ! Je croyais être le jouet d'une illusion d'optique, quand je découvrais successivement trois têtes au-dessus du tronc ! Mais, après avoir promené mes regards sur toutes ses faces, je constate que la vérité des choses correspond exactement à l'image qui m'a frappé, et je conclus que ce monstre est bien tel que mes sens me le révèlent. »

« Oui, ta vue est excellente, reprit Mercure. Parmi ces trois têtes, la première est la Ladrerie, la deuxième le sordide Amour du gain, la dernière, la Pingrerie[2]. »

« Toutes parlent-elles? interrogea Momus.

« Certes, répliqua Mercure. Et voici ce que chacune dit. La première : « Mieux vaut être dans l'opulence que de passer pour généreux ou pour reconnaissant ». — La seconde : « Ne « meurs pas de faim pour faire le gentilhomme ! » — L'autre : « De l'honneur, peu me chaut ; mais le profit !... »

[1] « Les Pythagoriciens font le bien certain et fini, le mal infini et incertain. Mille routes dévient du blanc : une y va. » — (Montaigne. *Essais*, l. I, c. IX). — Cf. aussi le paradoxe stoïcien d'après lequel la Vertu, étant une *diathèse*, un absolu, ne comporte pas de degrés. (Pascal, *Pensées*, 360.)

[2] *Tenacità* ne signifie pas « l'obstination » — mais l'âpreté à « retenir », à détenir, à conserver son argent (cf. *Tite-Live*, XXXIV, 7, 4).

« Et pourtant, ce monstre composite n'a que deux bras! observa Momus.

« Deux mains lui suffisent, répondit Mercure. La droite est largement ouverte et tendue pour prendre; l'autre, étroitement serrée et fermée pour retenir, ou pour ne donner que goutte à goutte, en distillant ses bienfaits, à la manière d'un alambic, sans considération de temps, de lieu ni de mesure. »

Alors Momus d'inviter la Richesse et la Pauvreté à s'approcher un peu plus de lui, afin qu'il puisse mieux contempler la grâce de leur si belle et fidèle suivante[1]. Après quoi, il s'écria : « Que vois-je?... Un visage? Non, plusieurs visages! Une tête? Non, plusieurs têtes! Oui, c'est bien une femelle! Sa tête est très petite, quoique les dimensions de sa figure dépassent la moyenne! C'est une vieille, d'une vulgarité sale et repoussante, au teint noirâtre, sillonné de rides, aux cheveux hérissés et rares, aux yeux fixes et perçants[2], à la bouche toujours ouverte et haletante, au nez et aux griffes crochus. O merveille! Bien qu'elle soit un animal de taille restreinte, elle a un ventre énorme, pareil à un gouffre. De complexion faible, de condition mercenaire et servile, elle infléchit et baisse vers le sol une face qui devrait se dresser vers les astres. Elle creuse ce sol en le grattant, elle s'y enfonce; pour trouver quelque chose, elle se plonge dans les profondeurs de la terre, tournant le dos à la lumière, elle s'enfouit dans des grottes et des cavernes si impénétrables qu'il est impossible d'y distinguer le jour et la nuit. C'est une nature ingrate. Offrez n'importe quoi à sa convoitise[3] insensée : ce ne sera jamais ni beaucoup, ni trop, ni assez pour elle; plus elle absorbe, plus s'élargit l'abîme de ses appétits; elle ressemble au feu, qui se développe

[1] *Pedissequa* = qui suit à pied (comme les dames de cour qui portaient la traine de la robe de la Reine).

[2] Cf. Ovide, *Métamorphoses*, VIII, 801, à propos de la faim. — *Ardi*, que donne Gentile, est pour *radi*.

[3] Perversa *speranza* — ce dernier terme étant pris dans le sens de CUPIDITAS.

à proportion de sa voracité. Je t'en prie, Jupiter, hâte-toi de chasser, d'expulser de ces demeures tout à la fois la Pauvreté et la Richesse. Ne tolère plus qu'elles s'avancent ainsi jusqu'à la résidence des Immortels, à moins qu'elles ne soient plus escortées par cette bête aussi répugnante qu'abominable ! »

Et Jupiter de répondre : « Désormais, elles vivront à distance ou près de vous, selon que vous serez disposés ou non à les accueillir. Pour l'instant, qu'elles s'en aillent, avec la décision prise à leur égard. Quant à nous, dépêchons-nous de revenir à notre occupation qui consiste à choisir la divinité digne d'être mise en possession de la place vacante [1]. »

Tandis que le père des dieux regardait autour de lui, voici que, spontanément, avec cette hautaine impudence qui la caractérise et cet air d'arrogance qui lui est habituel, la Fortune se présenta devant lui et dit : « O dieux consulaires, et toi, Jupiter, arbitre [2] suprême, quand la Pauvreté et la Richesse ont le droit de parler en ces lieux et d'y obtenir longue audience, il est anormal que l'on m'y voie obligée de rester silencieuse, comme par poltronnerie ou pusillanimité, et que je ne puisse m'y montrer telle que je suis, ni y exposer mes divers griefs ! Oui, moi qui ai tant de dignité et de puissance que, faisant marcher devant moi la Richesse, je la conduis ou la pousse où bon me semble, la chasse d'où je veux, la mène où il me plaît, — assurant les tours de succession entre elle et la Pauvreté !... Chacun sait, en effet, que la somme de bonheur inhérente aux biens extérieurs dérive et tire son origine moins de la Richesse que de moi-même ; absolument comme la beauté d'une mélodie et la perfection d'une harmonie doivent bien moins être attribuées à la lyre ou à tout autre instrument qu'aux prestiges de l'art et au talent de l'artiste qui en joue. Je suis la déesse d'essence vraiment divine et de rang surémi-

[1] *Campo* — au lieu de *stanza*, dont use plus souvent l'auteur du *Spaccio*.

[2] *Gran sentenziator*, formé sur le verbe sentenziare (trancher une question, comme un oracle, en « pontifiant » quelque peu). Il y a une nuance d'ironie dans ce mot. *Consulares*, au sens étymologique : *consulere*, veiller :

nent, ardemment désirée, recherchée, appréciée au plus haut degré, et à qui Jupiter est redevable, le plus souvent, des remerciements qui lui sont adressés. De ma main ouverte coule l'opulence. Si, au contraire, je ferme le poing, l'univers entier est dans la désolation, les cités, les royaumes, les empires sont bouleversés ! La Pauvreté, la Richesse ont-elles jamais reçu des vœux ou des actions de grâces ?... Quiconque les poursuit de son souhait ou de sa convoitise m'appelle, m'invoque, m'offre des sacrifices[1] ! Quiconque éprouve du contentement m'en exprime sa reconnaissance : c'est à la Fortune qu'il en reporte tout le mérite, c'est en l'honneur de la Fortune qu'il brûle des aromates et qu'il fait fumer les autels ! Je suis une cause qui inspire d'autant plus le respect et la crainte qu'elle renferme plus d'incertitude[2]. J'excite un désir d'autant plus avide de ma possession que plus rarement je condescends à devenir une compagne familière ; car, ordinairement, les choses paraissent avoir d'autant plus de valeur et de majesté qu'elles se laissent moins aisément pénétrer, qu'elles demeurent plus cachées et plus enveloppées de mystère ! Mon éclat fait pâlir la vertu, éclipse la vérité, rejette au dernier plan et prive de leur prestige la plus grande et la meilleure partie de ces déesses et de ces dieux qui, comme rangés en file, s'apprêtent à occuper leur place dans l'Olympe. Je suis celle qui, surgissant en présence de cette sorte de Sénat souverain, y sème à moi seule l'épouvante : car, quoique je n'aie pas le secours de la vue, j'ai des oreilles qui me permettent de comprendre que ma redoutable appari-

[1] Cf. Pline le Jeune, *Lettres*, II, 2 : « Toto mundo, locis omnibus omnibusque horis, omnium vocibus, Fortuna sola invocatur, una nominatur, una cogitatur, sola laudatur, sola arguitur, et cum conviciis colitur » (Spampanato, *Lo Spaccio*, p. 88).

[2] Remarque d'une fine psychologie. La crainte respectueuse naît souvent du mystère. On tremble devant ce qui est incertain, aléatoire, comme devant les phénomènes dont l'explication échappe (cf. les passages du *de Natura rerum*, de Lucrèce, sur les rapports de la peur superstitieuse et de l'ignorance).

tion frappe de terreur la plupart des Immortels et leur fait claquer les dents. Malgré tout, ils gardent leur hardiesse, ils ont encore la présomption de se porter candidats, de briguer une nomination, avant qu'aucune résolution n'ait été prise touchant ma dignité ! Or, bien souvent, — que dis-je ? — à tout instant, se montre ma suprématie sur la Raison, sur la Vérité, sur la Sagesse, sur la Justice et sur les autres divinités ! Si celles-ci ne veulent pas contester mensongèrement un fait évident pour le monde entier, qu'elles avouent donc si elles seraient capables de dresser le compte du nombre de fois où je les ai renversées à bas de leurs chaires, de leurs charges, de leurs sièges de juges, puis, réduites à discrétion enchaînées, enfermées, incarcérées. En d'autres cas, toujours à mon gré, je les ai tirées des geôles. Je leur ai rendu, avec la liberté, une situation stable, — bien entendu, en leur laissant l'appréhension d'encourir de ma part une nouvelle disgrâce ! »

« En général, ô dame aveugle, dit Momus, toutes les autres divinités attendent tel ou tel de ces trônes olympiens comme récompense des bonnes actions qu'elles ont accomplies, qu'elles accomplissent ou qu'elles accompliront. C'est à titre de rémunération que le Sénat a décidé de les leur accorder. Or, pour plaider ta cause, ce que tu nous offres, c'est la liste, le registre de tes délits : répertoire qui devrait te faire chasser non seulement du ciel, mais aussi de la terre !... »

La Fortune riposta : « Je ne suis pas moins bonne que les autres bonnes divinités ! Serais-je telle que je n'aurais rien à me reprocher ! Car tout ce qu'a établi le Destin est bien ! Supposons que ma manière d'être soit comparable à celle de la vipère qui, par essence, est venimeuse : il n'y aurait point là de ma faute ! La responsabilité en remonterait soit à la Nature, soit au mystérieux démiurge qui m'aurait donné cette complexion[1] ! Au surplus, aucune chose n'est absolu-

[1] ... Ma *o* de la natura, *o* d'altro che l'ha talmente instituita ». Notons l'hésitation marquée par « *o* ». Bruno serait-il à un tournant de sa spécu-

ment mauvaise[1]. La vipère ne pique point sa pareille d'un poison mortel ; le dragon ne tourne pas sa méchanceté contre le dragon, ni le lion contre le lion, ni l'ours contre l'ours. Mais chaque chose est mauvaise par rapport à une autre de nature différente : ainsi vous, dieux vertueux, vous êtes mauvais par rapport aux Dieux vicieux ; de même, les puissances du jour et de la lumière, relativement à celles de la nuit et des ténèbres. Dans l'intérieur de votre groupe, vous êtes bons les uns pour les autres. De même, les dieux de la catégorie adverse. Les sectes ennemies que l'on rencontre sur terre présentent un spectacle identique : de chaque côté, les membres d'un même parti se décernent les noms de « fils des dieux » et de « justes » ; d'un bord à l'autre, on décoche aux chefs les plus distingués et les plus honorés du parti opposé les épithètes de « pécheurs endurcis » et de « réprouvés[2] » ! — Quant à moi, la Fortune, si, aux yeux de certains, je mérite, moi aussi, ce dernier titre, aux yeux de beaucoup d'autres, je porte l'empreinte d'une bonté céleste. En effet, l'opinion dominante dans la majeure partie du globe, c'est que, pour les humains, le sort dépend précisément du ciel, de ces régions du firmament[3] où ne brille pas un astre, petit ou grand, qui ne soit soumis, dit-on, à la juridiction de la Fortune ! »

Mercure répliqua que, justement, ce nom prêtait trop à

lation? Serait-il tenté d'oublier certaines pages du *della Causa?* Dans le *Spaccio* (W., II, 225 ; L., 529; G., II, 174), qui appartient à la même phase, il dit : « Natura est Deus in rebus », mais la *Summa terminorum metaphysicorum* précise cette formule, ou du moins, la corrige : « ... aut *divina virtus* in rebus ipsis manifesta » (éd. Gfrörer, p. 495 . Bruno ne peut rompre avec les prémisses *plotiniennes* de son système. Cf. la fin de notre Commentaire.

[1] Cf. *Spaccio*, W., II, 234-35; L., 539; G., II, 188. —*Eroici furori*, W., II, 338-39; L., 650; G., II, 346. — *De minimo*, IV, 1 (*Op.*, I, III, 272). — Tocco, in *Op. ined. di G. Bruno*, p. 53, n. 1.

[2] *Gli contrarii tra essi... e non meno questi di quelli, che quelli di questi...* Intransigeance dogmatique ! Chaque parti s'attribue le monopole de la vertu, de la vérité, et décoche au parti adverse les épithètes les plus méprisantes. Il y a peut-être là une allusion au rigorisme moral de la Genève calviniste.

[3] Cf. notre *Courant libertin*, c. II, passim.

ambiguïté. Car parfois, ce que l'on désigne ainsi, c'est tout simplement l'élément d'incertitude en ce qui touche l'issue des choses. Or, cette incertitude, qui n'existe point pour la Providence, est considérable pour les vulgaires mortels [1]! — Mais, loin d'écouter cette objection, la Fortune, continuant à suivre le fil de son discours, ajouta à son apologie ce détail que les plus remarquables et les plus insignes philosophes de l'univers, comme Empédocle et Epicure [2], lui attribuaient plus d'importance qu'à Jupiter lui-même ou qu'à tout le conseil des Olympiens. — « Bref, déclara-t-elle, tout le reste du monde me regarde non seulement comme une déesse, mais comme une déesse céleste ; à ce propos, je le présume, ce vers, que sait par cœur tout jeune écolier récitant l'ABCD [3], ne sonnera pas comme une nouveauté à vos oreilles :

*Te facimus, Fortuna, deam, coeloque locamus* [4].

Puissiez-vous comprendre combien peu fondée [5] est l'appréciation de ceux qui me traitent de folle, d'insensée, d'étourdie, alors que ces qualificatifs leur conviennent à merveille, car ils sont incapables de concevoir la vraie signification de mon être. Il se trouve des gens qui ont la réputation d'être plus avertis. De fait, par voie de démonstration déductive, et poussés par la force même de la vérité, ils en arrivent à conclure à mon sujet exactement le contraire. Mais, s'ils me pro-

[1] Cf. la théorie des « futurs contingents », dans la scolastique thomiste.

[2] Ces deux philosophes sont déjà cités, de façon élogieuse, dans le *Sigillus Sigillorum* (éd. Gfrörer, p. 563-64, § 31).

Dans les écrits de la deuxième phase — comme le *della Causa* et le *del Infinito* — ils passent au premier plan (cf. notre *Courant libertin*, p. 535 et sq.).

Dans ceux de la troisième, Bruno invoque encore l'autorité d'Epicure, mais il combine le téléologisme à l'atomisme originel (cf. *Ibid.*, p. 544-47).

[3] *Abecedario* (non pas alphabet, mais enfant qui récite l'alphabet).

[4] Juvénal, *Satires*, X, 366, et aussi XIV, 316. Sur la Fortune, voir une longue note à la fin du volume.

[5] *Con quanta verità.*

clament dépourvue de raison et de réflexion consciente, ce n'est point qu'ils me considèrent comme une sorte de brute épaisse et niaise ! Non ! En me refusant ces dons intellectuels, ils n'ont pas l'intention de me rabaisser, ils veulent me donner un nouvel avantage ! J'agis parfois de même lorsque je refuse aux hommes de menues largesses, pour leur accorder, en revanche, des biens beaucoup plus précieux ! Il en résulte que, dans leur pensée, ni mon être ni mon action ne sont subordonnés à la Raison universelle, ne procèdent de concert avec elle, mais leur semblent se manifester par delà toute raison, toute intelligence[1] et tout esprit. N'insistons pas sur ce point qu'en réalité, ils s'aperçoivent et confessent sans peine que ma maîtrise et ma domination s'étendent et s'exercent principalement sur les individus les plus raisonnables, les plus intelligents, bref, les plus voisins de la nature divine. Personne, s'il prétend être sage, ne dira que j'influe, que je pèse en quelque façon sur ce qui est privé de raison ou d'intellect, par exemple, sur les pierres, sur les animaux[2], sur les enfants, sur les impulsifs ou sur les déséquilibrés de tout genre, qui n'ont aucune notion de la finalité et dont l'activité se disperse sans but[3]. »

[1] Nous avons déjà rencontré plusieurs fois ce mot dans le *Spaccio*. Il ne s'agit pas de la faculté de converser, ni de l'art du discours. Il s'agit de la raison discursive. Plotino, *En.* Quintae III, 2, 3, et 17 (trad. Ficino) : « At in eo, quod simplex est omnino, nullus potest esse *discursus* : sufficit autem modo quodam intellectuali illud attingere : oportetque attingentem ipsum, dum attingit, omnino neque posse quicquam loqui, neque otium habere dicendi, sed posterius de ipso ratiocinari. Credendum vero est, tunc demum nos vidisse illud, quando animus repente lumen acceperit. » *En.* Quintae III, 11 : « Si [quis nostrum] autem [*sc.* postquam cum Deo ipso unus fuerit revertatur in duo, et interea purus sit, deidseps ipsi Deo proximus habitat, adeo ut illo rursus modo adesse quandoque possit, si quando convertatur ad ipsum ». Cf. Tocco, *le Opp. lat. di G. B.*, p. 369, et notre commentaire.

[2] Wagner saute ce mot dans son édition.

[3] Non hanno apprensione di *causa finale* e non possono oprare per *il fine*. Ils ne sont ni désireux ni capables de saisir les lois, la direction du finalisme

« — Je vais t'expliquer, ô Fortune, intervint Minerve, pour quel motif on estime que tu manques d'intelligence et de raison. Celui qui est privé d'un sens déterminé est privé d'une certaine science, notamment de celle qui ressortit au dit sens. Or, songes-y bien : tu ne jouis pas des clartés de la vue, laquelle est, cependant, la source primordiale de tout savoir ! »

« Tu fais erreur, Minerve, riposta la Fortune ; ou du moins, tu cherches à me tromper, te flattant d'y parvenir avec une aveugle ! Mais, si je ne jouis pas de la vue, j'ai l'ouïe et l'intelligence fines ! »

Saul. — Crois-tu que tout cela soit exact, Sofia ?

Sof. — Ecoute, et tu te rendras compte à quel point elle possède l'art des distinctions, et combien lui sont familiers[1] les systèmes philosophiques, entre autres la Métaphysique d'Aristote. — « Je ne l'ignore pas, poursuivit la Fortune : bien des gens professent[2] que le sens de la vue est d'une utilité capitale pour acquérir des connaissances ; mais je n'ai jamais rencontré personne d'assez fou pour soutenir qu'il soit la condition indispensable de tout savoir. Quand on parle de sa capitale utilité, que veut-on dire ? Non pas qu'il est d'une nécessité souveraine et universelle, mais simplement que, sans cet organe, ne seraient pas perçus certains phénomènes : couleurs, formes, proportions physiques, beauté, charmes du corps, et autres attraits qui, en frappant les regards, troublent

universel ; par conséquent, ils ne cherchent pas à y coordonner leur activité personnelle, qui se déploie au hasard et sans but.

[1] Lagarde donne Accolte. Nous lisons Occolte, avec Gentile.

[2] Aristote, *Métaphysique*, I, 1, au début. Pour Platon, la *vue* est le sens de la Beauté, le seul qui puisse en saisir le reflet à travers la mobilité des formes éphémères. « C'est le plus noble présent qu'ait jamais fait et que soit capable de faire au genre humain la munificence des dieux. » C'est par cet organe que nous sommes à même d'étudier la nature de l'univers. (*Timée*, 47 a-c.) (Cf. aussi Aristote, *de Anima* Γ, 12, 434 a, 24 ; 434 b, 3-4 ; Γ, 13, 435 b, 19-25. *De Sensu*, 1, 436 b, 18-21 ; 437 a, 1-17.)

trop souvent l'imagination et donnent des distractions à l'esprit. Cela ne signifie pas qu'il soit exigé par toutes les sortes de connaissance, ni surtout, par les meilleures : vous vous rappelez que, pour atteindre à la sagesse, nombreux furent ceux qui s'arrachèrent les yeux ; parmi les aveugles d'accident ou de naissance, combien d'hommes qui comptent entre les plus admirables, tels, par exemple, les Démocrite, les Tirésias, les Homère, et bien d'autres, comme le poète aveugle d'Adria[1] ! Ainsi donc, j'estime que, si tu portes bien ton nom de Minerve, tu n'auras pas de peine à discerner ceci : lorsqu'un certain philosophe de Stagire déclare que la vue est tout à fait requise pour le savoir, il ne compare pas, pour autant, ce sens avec les autres organes de la connaissance : ouïe, réflexion, compréhension, etc. ; il compare seulement le but primordial de la vue, qui est l'acquisition du savoir, avec les autres buts qu'elle se peut proposer. S'il ne t'ennuie pas d'aller faire un tour aux Champs Elysées pour t'entretenir avec le Stagirite (à moins qu'il ne soit remonté sur terre pour y vivre une nouvelle vie, après avoir bu de l'onde du Léthé ?), tu constateras que son commentaire aboutira à cette conclusion : c'est essentiellement dans le but de savoir que nous désirons la vue » — et non pas à celle-ci : « Plus que de tous les autres sens, en tant que moyen de connaissance, c'est de la vue que nous avons besoin. »

Saul. — Je suis surprise, ô Sofia, que la Fortune se débrouille mieux au sein d'une discussion et d'une interprétation de textes que Minerve qui, cependant, en ce genre de capacités intellectuelles, détient la supériorité[2].

[1] Cf. même idée chez Cicéron, *Tusculanes*, V, 38. — « Il Cieco d'Adria » était le surnom de Luigi *Groto* (1541-1585), orateur et poète, d'origine vénitienne, à qui l'on doit une tragédie : *Adriana*, des comédies : *Emilia*, *Il Tesoro*, l'*Alteria*, des *pastorales*, des *lettres familières*, publiées après sa mort, en 1616, et une édition expurgée de Boccace.

[2] *Soprastante a queste intelligenze*. Il ne faut pas traduire : supérieure à ces autres « intelligences ».

Sor. — Non ! il ne faut pas t'étonner ! Quand tu auras examiné plus profondément les choses, quand tu auras amassé une plus riche expérience par la fréquentation du monde, tu découvriras que les dieux pourvus de grades élevés dans les diverses sciences ou dans l'éloquence, ou qui officiellement représentent le Juste, — en fait, ne jugent pas plus sainement, n'ont pas plus de sagesse ni d'éloquence que les autres[1].

Or, pour renouer le fil du plaidoyer prononcé devant le Sénat par la Fortune, voici ce que celle-ci affirma en s'adressant à tous les Immortels : « Rien, absolument rien, ne saurait supprimer ma cécité, — rien qui compte réellement, rien qui puisse ajouter à la perfection de mon être ; car, si je n'étais pas aveugle, je ne serais pas la Fortune ! Tant s'en faut que cette condition diminue ou affaiblisse la gloire de mes mérites ! Au contraire, elle vient démontrer à quel point ces mérites sont distingués et précieux ! C'est grâce à elle, — et je vous en convaincrai aisément, — que je suis moins distraite[2] dans l'exercice de la réflexion, et que, dans mes distributions, j'observe une stricte équité. »

Mercure et Minerve d'interrompre : « Prouve-nous ce que tu avances, et tu auras accompli un beau travail !... »

La Fortune continua : « Telles sont les exigences de ma Justice ! L'usage des yeux ne convient pas à la vraie justice, n'est pas conforme à sa nature. Que dis-je ? Il lui répugne et l'outrage ! Les yeux sont faits pour saisir et discerner les différences (et, pour l'instant, je ne veux pas souligner combien souvent ils causent des erreurs de jugement !). Or, précisément, je suis une justice qui ne fait pas, qui n'a pas à faire de différences. Mais, comme tous les êtres, par leur principe, leur

[1] Bruno a déjà fréquenté les Universités, mais il n'a pas la superstition des diplômes. Il connait le caractère trop souvent factice des « thèses » qu'on soutenait, de son temps, pour obtenir des « grades ». Il a en horreur tout ce qui ressemble à la logomachie et au pédantisme. (Cf. *Courant libertin*, p. 492.) *Cabala*, W., II, 273-283 ; L., 581 *n*, 592-3 ; G., II, 247, 263-4.

[2] *Astratta*, abstrahere.

réalité et leur fin, constituent un seul et même être, et se confondent en une seule existence (l'Être, l'Un et le Vrai s'identifiant[1]), je dois les mettre tous sur un pied d'égalité, leur appliquer à tous la même mesure, comme s'ils ne formaient qu'un être unique ; pas plus d'égards, pas plus de préférences, pas plus de générosités pour l'un que pour l'autre ; pas de dispositions plus bienveillantes pour celui qui est tout près que pour celui qui est loin ! A ma cécité échappent mitres, toges, couronnes[2], arts ou talents individuels ; je ne prête pas attention aux mérites ni aux démérites ; car, le cas échéant, ce ne sont point là les privilèges ni les produits spontanés de telle ou telle nature qui diffère selon les personnes ; ce sont, évidemment, les résultats des circonstances, des occasions, des conjonctures heureuses dont le hasard a favorisé un tel ou un tel[3] ! Aussi, que je donne ou que je prenne, je ne vois pas à qui je donne, à qui je prends : de cette manière, je traite pareillement tous les hommes, sans modifier pour l'un ou pour l'autre ma façon de procéder : j'arrive à envisager, à accomplir toutes choses, à distribuer mes bienfaits dans un esprit de stricte et impartiale équité. Je place tous les êtres au fond d'une urne très creuse, que j'agite afin de les y brouiller et mêler complètement. Puis : « Au petit bonheur ! Tant mieux pour qui tire un bon numéro ! Tant pis pour qui en tire un mauvais ! » Ainsi, dans l'urne de la Fortune, le plus grand ne se distingue pas du plus chétif. Pour moi, tous ont même taille, car je reste étrangère à leurs différences, avant comme après leur sortie de l'urne : pendant qu'ils y sont enfermés,

[1] Cf. note 1. Trad.

[2] *Mitre, toghe, corone* (allusion aux principales dignités ou valeurs sociales de son temps).

[3] ... *Per circonstanze, o occasione, o accidente, che s'offre, si rencontra e scorre.* La Fortune insiste... Elle réduit exagérément le mérite moral, en l'expliquant par d'heureux concours de circonstances. Tout à l'heure, elle reprochera aux dieux d'avoir trop chichement mesuré aux mortels les « capacités vertueuses ». Ne se contredira-t-elle pas ?

c'est dans un même vase, par une même main et par une même secousse que tous sont remués. Une fois leur sort décidé[1], il n'est donc pas raisonnable que celui qui n'a pas réussi en cette loterie se plaigne soit de l'urne, soit de celui qui l'a tenue, soit de l'impulsion qui a été imprimée au vase, soit de celui qui y a plongé la main. Il doit au contraire, avec toute la patience dont il est capable, se résigner à l'arrêt, tel qu'il a été rendu et fixé par le Destin. Au demeurant, comme tous les autres, il a été inscrit sur une fiche analogue à celle de ses voisins, numéroté, mis dans l'urne, puis agité! Bref, — les traitant tous sur un pied d'égalité, considérant le monde comme un ensemble dont je n'estime aucune partie plus digne ou plus indigne que l'autre, au point d'en faire un vase d'élection ou d'ignominie[2], — jetant tous les êtres à la fois dans cette sorte de récipient où tout se meut et change, — rigoureusement impartiale à leur égard, sans préférences pour aucun, je prête à tous même attention. Quoique vous croyiez tout le contraire, j'agis donc en conformité avec la plus sévère justice. Lorsque la main, s'introduisant dans l'urne pour tirer le sort, en extrait des réponses, tantôt de fâcheux, tantôt d'heureux augure, — parmi ceux qui « gagnent », bien peu nombreux sont ceux qui méritent leur chance! Mais d'où cette anomalie provient-elle? De l'esprit d'inégalité, d'iniquité, d'injustice qui est le vôtre, ô Immortels! L'égalité entre les hommes, vous ne l'établissez certes pas : ayant des yeux pour comparer, distinguer, classer, hiérarchiser, vous êtes conduits à marquer des diffé-

[1] *Quando si prendono le sorti* ne signifie pas que les hommes « tirent » eux-mêmes au sort, puisque nous lisons plus loin que c'est la main de la fortune qui prend les numéros dans l'urne.

[2] ... *Nessuna parte stimo più degna e indegna de l'altra, per esser vase d'opprobrio.* Pour rétablir la symétrie, il faudrait lire : « vase d'*elezione* (correspondant à degna) o d'opprobrio (correspondant à indegna).

Ce sont là des images empruntées à la littérature religieuse et qui font songer, notamment, aux litanies de la Vierge, où se retrouvent, amalgamés, le vocabulaire de la Bible et celui des mystiques.

rences ! C'est donc vous, vous seuls, qui, à l'origine, empêchez ce nivellement, cette balance[1]. La déesse de la Bonté se livre plus généreusement aux uns qu'aux autres; la Sagesse ne se communique pas à tous dans la même mesure ; fort rares sont ceux qui pratiquent la Tempérance ; la Vérité ne se révèle qu'à une élite restreinte ! Ainsi, divinités bonnes, vous êtes, au fond, d'une avarice[2] mesquine, d'une réelle partiatité : d'où, dans le domaine des choses particulières, et par votre faute, ces énormes écarts, ces inégalités exagérées, ces disproportions désordonnées ! Non, je n'encours pas un pareil reproche, moi qui, sans la moindre discrimination, mets tous les humains sur un même plan, les regarde tous comme étant de même couleur, de même valeur, de même espèce. Quand je plonge ma main dans l'urne du sort, d'ordinaire se présentent pour recueillir, non seulement les mauvais, mais encore et surtout les agréables présages, non seulement l'annonce des malheurs, mais encore et surtout celle des belles chances, beaucoup plus de scélérats que de gens de bien, beaucoup plus d'ignorants[3] que de savants, beaucoup plus de candidats menteurs que de candidats véridiques. Qui en est responsable ? Vous ! Pourquoi ? Parce que la Prudence ne vient jeter dans ledit vase que deux ou trois noms ; la Sagesse, que quatre ou cinq ; la Vérité, qu'un à peine (elle en laisserait tomber moins,

[1] L'inégalité est d'origine divine : la Fortune constate le fait pour se défendre. Mais ce n'est pas là simplement un argument d'éristique. C'est aussi une des idées les plus chères à Bruno. Selon lui, les hommes n'apportent, en naissant, ni les mêmes capacités intellectuelles, ni les mêmes prédispositions morales. Le tempérament de chacun est une résultante complexe qui lui procure plus ou moins de facilités pour déployer une activité féconde, dans le cadre de l'Ethique, c'est-à-dire pour jouer exactement son rôle dans la symphonie cosmique. Dès lors, il est douteux que des hommes, si inégaux *en fait*, puissent prétendre être égaux *en droits*, comme l'enseignera un Rousseau. En tout cas, cette inégalité fondamentale est le ressort de tout progrès : vue confirmée par nos modernes évolutionnistes.

[2] *Scarsi.*

[3] *Insipidi* s'oppose à sapienti. Latinisme *(in* négatif et *sapere).*

si c'était possible! Et, alors qu'y ont été versés et brouillés des noms propres par centaines de milliers, vous voudriez que la main qui y fouille au hasard en fît sortir l'un de ces huit ou neuf privilégiés, plutôt que l'un des huit ou neuf cent mille autres! En ce cas, procédez d'une façon toute opposée! Toi, Vertu, arrange-toi pour avoir plus de fidèles que le Vice; toi, Sagesse, pour qu'il y ait plus de sages que d'imbéciles; toi, Vérité, pour dévoiler tes secrets et te manifester à la majorité des mortels! Ainsi, à la normale distribution des prix de la loterie participeront, à coup sûr, plus de vos adeptes que de gens adonnés aux vices contraires! Faites que tous soient justes, sincères, sages et probes, et désormais les grades, les dignités dont je suis la dispensatrice ne seront plus attribués à des fourbes, à des méchants, à des têtes folles. Par conséquent, l'injustice ne réside pas en moi qui traite de la même manière et qui anime de la même impulsion tous les êtres, — mais en vous qui ne les créez pas tous égaux. S'il arrive qu'un couard ou un fripon s'élève jusqu'à la royauté ou jusqu'à l'opulence, cet accident ne m'est pas imputable : il résulte de votre iniquité, car, dépourvus de suffisantes lumières, vous n'avez pas su, dès l'abord, le guérir de sa lâcheté, de sa gredinerie, et vous ne cherchez pas à l'en purger pour maintenant, ni pour plus tard, afin qu'un coquin de cette trempe ne l'emporte[1] pas sur autrui! Le mal, l'erreur, ne consiste pas en ce que le titre de roi ait été accordé, mais en ce qu'un fripon ait usurpé ce titre. Royauté, friponnerie, ce sont là les deux termes du problème[2]. Incontestablement, ce qui est critiquable, ce n'est pas que j'attribue ce rang royal, c'est que vous laissiez subsister la friponnerie! Quand je secoue l'urne d'où je vais tirer les numéros, je n'ai pas plus d'égards pour ce candidat que pour un autre! Je me garde donc bien de le désigner de préférence à un autre pour jouir de la souvearineté ou de la richesse

[1] *Non presieda* (préséance).

[2] *Essendo due « cose »* — Nous précisons ce mot trop vague.

quoique, en somme, il faille bien qu'il y en ait un, dans le nombre, qui sorte finalement du vase) ! Par contre, vous qui faites des distinctions avec l'aide de vos yeux, en octroyant plus à celui-ci, moins à celui-là, trop à l'un, rien à l'autre, — vous êtes responsables de ce que cet homme est devenu un exemplaire achevé de couardise et de gredinerie. Si donc l'iniquité ne consiste pas à faire un monarque ou un riche, mais à livrer une âme en proie aux deux vices que je viens de dire, ce n'est pas moi qui en suis coupable, c'est vous ! C'est ainsi que la Destinée m'a créée profondément juste et qu'au surplus, elle n'a pu me donner un autre caractère, puisqu'elle m'a privée d'yeux, afin que je sois disposée à tout mettre au même rang. »

Momus précisa alors : « Nous prétendons que ton injustice s'exerce, non certes par les yeux, mais par la main. »

Et la Fortune de riposter : « N'incrimine pas davantage ma main, ô Momus ! Car la cause du mal, ce n'est pas plus moi qui tire les hommes de l'urne comme ils se présentent, qu'eux-mêmes qui ne se présentent pas comme je les y prends ; j'entends par là qu'ils ne viennent pas sous ma main exempts de toute différence, comme moi, je les saisis sans distinction. Non, la cause du mal, ce n'est pas moi qui les prends comme ils s'offrent ! Elle réside en eux qui s'offrent tels qu'ils sont, — et aussi, en d'autres qui les créent avec cette nature[1]. Je ne

[1] Cf. *La Fortuna con seso, y la hora de todos*, de l'espagnol Quevedo Villegos : Dans un Olympe grotesque, où Mars est habillé en don Quichotte, casque en tête ; où Neptune a pour sceptre une mâchoire de vieille femme, à trois dents ; où Pluton est représenté barbouillé de poix, avec une figure de cuivre et une barbe en fils de laiton ; où la Lune, avec sa face coupée par tranches, est appelée une étoile de mauvais aloi ; où Vénus fait résonner les cerceaux de sa crinoline contre les cercles de l'équateur ; dans cet Olympe, disons-nous, Jupiter, ennuyé des plaintes des hommes, tance vertement la Fortune, la divinité au bandeau sur les yeux, que Mercure lui amène, comme un chien traîne un aveugle. « Vaurienne, lui dit-il, tes folies, tes sottises, tes malices sont telles qu'elles persuadent à la race humaine, puisque je ne te tiens pas la main ferme, qu'il n'y a pas de dieux, que le ciel est vide, ou que je suis

suis pas perverse, moi qui tends indifféremment ma main d'aveugle au premier venu, qu'il soit illustre ou obscur : la

un mauvais maître. Ils se plaignent de te voir donner au crime ce qui est dû au mérite, et au péché les récompenses de la vertu, asseoir dans les tribunaux ceux qu'il te faudrait hisser à la potence, accorder les dignités à ceux à qui tu devrais couper les oreilles, appauvrir et abaisser ceux que tu devrais enrichir! » *La Fortune a beau se défendre de toute mauvaise intention, s'en prendre aux hommes eux-mêmes* qui ne savent pas profiter de ses bienfaits, attester l'Occasion, sa servante, « femme qui s'offre à tous et dont peu savent profiter; » *accuser même les autres dieux et déesses*, Vénus avec sa ceinture attrayante, Mercure le joueur, qui est en train de cacher dans sa poche un paquet de tarots bisautés : Jupiter, en courroux, lui déclare qu'il veut tout remettre en ordre, *qu'elle va cesser d'être aveugle, afin de savoir un peu elle-même ce qu'elle fait.* L'ordre donné s'exécute à l'instant même; c'est le 20 juin 1635, à 4 heures du soir. A cette heure-là, *tout change sur la terre* comme à un coup de sifflet du machiniste; ce qui était faux devient vrai; celui qui s'est enrichi par la fraude retombe dans la pauvreté, le vrai mérite est remis à sa place; toutes les faussetés, grandes et petites, se décèlent. C'est un remue-ménage effrayant. L'Heure surprend et confond tout le monde. Les alguazils conduisaient un pauvre innocent à la potence, c'est l'huissier qui est pendu à sa place; un voleur enrichi faisait construire une maison, et même il était sur le pas de sa porte, affichant ses loyers; les pierres tout à coup se disjoignent d'elles-mêmes, portes, fenêtres, murailles, toit, poutrelles, tout, pierre à pierre et morceaux par morceaux, rentre chez ceux à qui l'argent a été volé. Un prêteur sur gages voit aussi s'en aller tout seuls les objets qu'il a reçus en nantissement; un avocat, au beau milieu de sa plaidoirie, est frappé de mutisme; des juges, au lieu de prononcer la sentence contre un accusé, la prononcent contre eux-mêmes et se condamnent à mort; une grande dame fait sa toilette, une servante lui tend ses faux cheveux, l'autre sa boîte à rouge, elle s'attiffe devant son miroir; tout à coup l'Heure sonne, la dame perd la tête, se met la céruse sur les cheveux, son faux chignon sur les joues, attache ses mollets de laines à rebours et se barbouille de rouge partout; les servantes fuient en se signant à deux mains; le mari, qui accourt au bruit, s'en va à l'église chercher un exorciste pour conjurer ce fantôme. D'autres dames trop élégantes se promènent dans les rues, tout à coup la date de leur naissance s'imprime sur leurs figures, et elles ressemblent à des almanachs ambulants. Des cabaretiers, de ceux dont on ne peut pas dire quand le vin renchérit qu'ils le portent aux nues, puisque, bien au contraire, ils font descendre les nues dans le vin, à une noce de jeunes gars et de fillettes, où tous boivent comme des trous, l'Heure survenant, se trompent en apportant leurs broes et s'écrient : « Qui veut de l'eau? qui veut de l'eau? » Ailleurs, le bourreau conduit à la *garrote* deux rufians, pour une demi-douzaine de morts violentes qu'ils ont commises; passent deux médecins, juste à l'Heure, « C'est le moment de la vérité.

perversité réside en ceux qui, après avoir fait les hommes tels, les laissent en cet état moral, puis, me les adressent! »

— « Même si, toute différence étant supprimée entre eux, une parfaite similitude, une parfaite égalité régnaient entre les hommes, insista Momus, tu ne cesserais pourtant pas d'être inique ; car, tous étant pareillement dignes de la royauté, tu ne pourrais les nommer tous rois, tu réserverais cette faveur à un seul. »

Avec un sourire, la Fortune répliqua : « Momus, parlons de ce qui est injuste et non pas de ce qui pourrait l'être ! Certainement, par ta façon de poser des questions et d'y répondre, tu montres que ta conviction est déjà suffisamment[1] établie, puisque, d'après ce qui est arrivé, tu infères ce qui pourrait arriver. Or, n'étant pas fondé à soutenir que je suis inique, tu

s'écrient les sacripants; si nous nous étions servis d'ordonnances au lieu de dagues, nous ne serions pas ici. » Le XVII^e siècle n'aimait pas les médecins ! Deux grecs, en train de faire filer la carte, s'aperçoivent qu'il est inutile de jouer entre filous, puisqu'ils se paient de la même monnaie. Et ainsi de suite. Le cadre qu'il avait choisi permettait à Quevedo de se glisser partout, dans toutes les couches de la société, dans toutes les circonstances de la vie. Chaque aventure forme un chapitre; le milieu où pénètre l'Heure, les gens qu'elle surprend à l'improviste sont décrits en quelques traits de plume, avec une finesse, un esprit, une malice admirables.

La *conclusion* de l'ouvrage est la même que dans *Candide :* tout est pour le mieux. Personne n'a gagné au changement. Les riches sont devenus pauvres, d'honnêtes gens livrés à la misère sont devenus des gredins; les pauvres, enrichis, sont plus arrogants que n'étaient les riches; *la race humaine est incurable*. Jupiter, désabusé, ordonne à la Fortune de reprendre son bandeau et de *faire de nouveau marcher sa roue dans les vieilles ornières*. Tout rentre dans l'ordre à cinq heures; le remue-ménage a duré une heure : de là le sous-titre de l'ouvrage.

La *Fortuna con seso* est une œuvre posthume de Quevedo. Il l'écrivit en 1635; elle ne fut imprimée qu'en 1648, avec d'autres fantaisies morales. Il en a paru à Bruxelles, en 1670, une nouvelle édition, faite sur un manuscrit de l'auteur, avec des variantes considérables, des additions, des retouches, qui montrent à quel point ce véritable écrivain était soucieux de son art et comme il savait remanier sa pensée, son style, jusqu'à ce qu'il eût trouvé la forme la plus satisfaisante. (D.)

[1] *Assai a sufficienza* (pléonasme).

voudrais insinuer que je suis capable de l'être ! Bref, tu me fais une concession, d'où il ressort que, juste en réalité, je pourrais être injuste, tandis que, vous Immortels, qui pratiquez l'injustice, vous pourriez être justes ! Mais je vais plus loin : j'ajoute que non seulement je ne suis pas coupable au point de vue de l'équité, mais encore que je ne le serais pas davantage si vous mettiez devant moi des candidats tous égaux. En effet, là où il y a impossibilité radicale, les notions de justice ou d'injustice ne sont pas à envisager. Or, il n'est pas possible que la royauté soit attribuée à tous, ni que tous aient la chance de gagner à la loterie. Mais il est possible, en revanche, que, sans favoritisme, cette chance soit offerte à tous. De ces considérations sur la possibilité résulte cette conclusion nécessaire[1] que, parmi nous, un seul doit être le gagnant. Ce n'est pas en cette nécessité que consistent le mal et l'injustice, car il ne saurait y avoir plus d'un privilégié de ce genre. S'il y a une erreur fondamentale, elle consiste en ce que cet homme unique se trouve être un individu sans la moindre valeur, un fripon, dépourvu de toute qualité morale. De cette erreur initiale, la Fortune n'est pas responsable, elle qui se borne à décerner le titre de prince ou le bienfait de l'opulence ; la faute remonte à la déesse Vertu, qui n'a pas accordé et qui n'accorde pas à l'individu désigné la faculté d'être vertueux. »

— « La Fortune a exposé son cas d'une manière excellente, dit Jupiter ; à tous les points de vue, elle me paraît digne d'être admise dans le ciel ; mais je ne crois pas convenable qu'un seul siège lui appartienne en propre, car elle en a autant qu'il existe d'étoiles, puisqu'on l'y rencontre aussi bien que sur la terre, — les étoiles étant des mondes comparables à notre planète[2] ! D'autre part, selon l'opinion générale des hommes,

[1] Déduction intéressante : en cette matière, ce qui est possible devient juste, donc, nécessaire.

[2] Sur la cosmographie de Bruno, cf. notre *Courant libertin*, p. 517-523.

la Fortune dépend, dit-on, des étoiles elles-mêmes ; et, à coup sûr, s'ils étaient plus pénétrants, les mortels en diraient plus long sur ce chapitre[1] ! Par conséquent (Momus aura beau raconter ce qu'il lui plaît !) comme tes explications, ô déesse, me paraissent avoir beaucoup de poids, voici qu'elle sera ma décision s'il ne surgit contre ta cause aucune objection plus forte que celles que nous avons entendues jusqu'à présent : je n'aurai pas l'audace de te réserver exclusivement un siège, comme tu souhaitais toi-même d'être reléguée et, pour ainsi dire, prisonnière à la place en question. Mais je te donne les moyens ou plutôt je te permets de manifester ta puissance dans toute l'étendue du ciel ; en effet, tu as tant d'influence que tu es en mesure de t'ouvrir des passages qui sont fermés à Jupiter lui-même, comme à tous les autres dieux. Je glisse, au surplus, sur ce point que, tous tant que nous sommes, nous sommes liés à toi par mille liens ! Faisant tomber les verroux de toutes les portes, te frayant partout des chemins, disposant pour toi de toutes les demeures, tu réduis en ta possession tout ce qui était à autrui : tant s'en faut que les sièges déjà occupés par d'autres échappent à ton universel empire ! Car tout ce qui est soumis à la loi du changement passe fatalement par ton urne, où, sous l'impulsion de ta main souverainement auguste, il est ballotté à travers mille vicissitudes[2]. »

## TROISIÈME PARTIE DU SECOND DIALOGUE

Loin de titulariser la Fortune dans le siège même d'Hercule, Jupiter laissa donc à sa disposition, outre cette place, toutes les autres du monde entier. Quelle que fût la valeur de cette

[1] Sur l'astrologie au XVIe siècle, cf. notre *Courant libertin*, c. II, passim.

[2] Sur le concept de *Fortune* et sur les divers sens du mot, cf. notre *Commentaire*.

sentence[1], tous les dieux y donnèrent leur assentiment. Alors, la déesse aveugle, comprenant que cette résolution, qui d'ailleurs n'impliquait nulle injustice à son égard, était fermement arrêtée, prit congé du Sénat en ces termes : « Eh! bien, voici donc ma mission : de manière ouverte ou cachée, je circule par tout l'univers, traversant les palais superbes comme les humbles demeures. Non moins que la Mort, je m'entends à exalter ce qui semblait infime, à rabaisser ce qui s'élevait[2]. Finalement, grâce aux changements du Sort, je fais régner partout l'égalité. Suivant un ordre de succession incertain, suivant une espèce de raison qui m'est propre et qui, n'obéissant pas aux normes habituelles de la raison, dépasse et surpasse les intellects particuliers[3], suivant une mesure qui n'a pas de règle fixe, je tourne la roue, je secoue l'urne, de telle sorte que mes intentions ne puissent être critiquées par personne. Toi, Richesse, marche à ma droite : toi, Pauvreté, à ma gauche. Toutes deux, menez avec vous votre escorte. Toi, Richesse, tes acolytes qui sont accueillis avec tant de faveur ; toi, Pauvreté, les tiens qui, certes, sont moins sympathiques à la multitude ! Que d'abord viennent derrière vous le Chagrin et la Joie, le Bonheur et le Malheur, la Tristesse et l'Allégresse, la Gaieté et la Mélancolie, la Fatigue et le Repos, le Loisir et le Travail, la Malpropreté et l'Elégance. Que vous accompagnent ensuite l'Austérité et les Délices de la vie, le Luxe et la Sobriété, la Concupiscence et la Continence, l'Ivresse et la Soif, la Débauche et la Faim, l'Appétit et la Satiété, la Cupidité, le Rassasiement et le Dégoût, la Pléthore et la Pénurie. Puis la Générosité et la Convoitise, la Prodigalité et la Parcimonie, la Largesse et la Spoliation, le Bénéfice

[1] ... *Comunque se sia.* Bruno n'ose se prononcer. Mais, deux lignes plus loin, il semble juger légitime cette décision « citra ogni sua ingiuria » (*injuria* = *injustitia*).

[2] Phrase qui fait songer au style des *Oraisons funèbres* de Bossuet parlant de la Providence.

[3] *Estra le raggioni particolari.*

et la Malechance, la Recette et les Frais, le Gain et la Dépense, l'Avarice et la Libéralité avec le Nombre et la Mesure, l'Excès et le Défaut, la Balance égale ou inégale, le Débit et le Crédit[1]. Puis la Sécurité et la Suspicion, le Zèle et la Flagornerie, la Considération et le Mépris, le Respect et la Moquerie, le Dévouement et le Dédain, la Faveur et la Honte, l'Assistance et l'Abandon, le Découragement et la Consolation, l'Envie et le Compliment, la Rivalité et la Compassion, la Confiance et la Défiance, la Domination et la Servitude, la Liberté et la Captivité, la Société et la Solitude. Quant à toi, Occasion, passe devant, précède mes pas, frayе-moi mille et mille chemins, tout en gardant ton anonymat, ton secret, ton mystère, car je ne veux pas que l'on prévoie trop mon arrivée ! Administre des gifles[2] à tous ces voyants qui vaticinent, à tous ces prophètes, devins et fabricants de sorts et de pronostics ! Frappe sur les côtes de tous ceux qui se mettraient en travers pour gêner notre marche ! Enlève tout obstacle qui risquerait de heurter mes pieds ! Pour aplanir la route, arrache les broussailles de tout genre[3] dont l'effet serait d'importuner une divinité aveugle comme moi. Ainsi, grâce à toi qui me serviras de guide, je pourrai aisément monter ou faire halte, m'orienter à droite ou à gauche, m'avancer ou m'arrêter, presser ou retenir mes pas : voici qu'en un seul et même instant, je vais et je viens, je demeure immobile ou je me mets en mouvement, je me dresse ou je m'asseois, — tendant, avec tous les moyens que m'offre l'Occasion, mes mains vers des objets aussi différents qu'innombrables ! Que ma course vagabonde de ci de là, traversant tout, pénétrant partout, abordant tout,

[1] *Equalitade, inequalitade; debito, credito* (mots techniques — du vocabulaire des financiers).

[2] *Dona dei sghiaffi* = Schiaffi — expression familière, mais d'autant plus énergique.

[3] *Ogni altro cespuglio dei dissegni che...* (dissegni = disegni). Desseins hostiles qui se dressent sur votre route *comme* des buissons touffus.

— tantôt avec les dieux, tantôt avec les Héros, ici avec les mahuins, là avec les bêtes ! »

Toute contestation étant close, Jupiter, après qu'il eût congédié[1] la Fortune, se retourna vers les Olympiens et dit : « A mon avis, la place d'Hercule devrait revenir à la VAILLANCE[2], car cette dernière ne saurait être éloignée des lieux où règnent la Vérité, la Loi et le Droit ! En effet, persévérante et forte doit être cette volonté qui, avec l'aide de la Prudence, selon la loi et conformément à la Vérité, applique le Droit[3]. La raison en est simple : si la Vérité et la Loi déterminent l'intelligence, si la Prudence, le Jugement et le Sens de l'équité déterminent la volonté, ce sont la Constance et la Vaillance qui font aboutir aux réalisations pratiques. Ceci explique la parole du sage : « Ne deviens pas juge si tu n'as pas la vertu et la force qui te « rendront capable de briser les trames de l'iniquité. »

Et les Immortels de répondre : « Ta décision est parfaite, ô Jupiter, Hercule lui-même ayant été jusqu'ici regardé comme le type de la Vaillance[4] proposé à la contemplation, sur le front des astres. Succède-lui donc, ô Vaillance, en portant devant toi le fanal de la raison qui t'éclaire ; sans quoi, tu ne mériterais plus ton nom ; tu ne serais que stupide hardiesse et folle audace ; tu serais d'autant moins considérée comme la vraie vaillance que, par égarement, aberration, aliénation mentale, tu en arriverais à ne plus redouter le mal ni la mort. Or, grâce à cette lumière, tu ne seras pas téméraire lorsque s'imposera la circonspection ; car seul, le dément, l'insensé affecte de ne pas craindre ce que l'on doit d'autant plus appré-

[1] *Donato spaccio alla Fortuna* — expression à rapprocher du *titre* du dialogue.

[2] Fortezza (fortis) = vaillance, courage.

[3] Phrase nette et compréhensive qui résume clairement le mode de réalisation du Bien, sur le plan humain.

[4] Les Cyniques, qui faisaient l'apologie du travail, de la peine (πόνος) et dont Hercule symbolisait l'idéal, auraient approuvé cet éloquent développement consacré à la *Fatica*.

hender que l'on est plus prudent et plus sage. Grâce à cette lumière, quand l'exigeront l'honneur, l'utilité publique, la dignité et le perfectionnement de ta personnalité, le souci des lois divines ou naturelles, tu ne te laisseras plus émouvoir par la peur du trépas menaçant; quand les autres seront comme endormis et indolents, tu te montreras alerte et prête à l'action : tu exécuteras avec empressement ce que les autres n'exécuteront qu'en maugréant; les biens auxquels les autres attachent assez ou beaucoup de prix, tu les estimeras pour peu de chose ou pour vanité pure! Réprime les écarts de tes mauvaises compagnes, — de celle qui est à ta droite, avec ses servantes : la Témérité, l'Audace, l'Arrogance, l'Effronterie, l'Emportement, la Confiance présomptueuse, — et aussi, de celle qui est à ta gauche, avec la Pauvreté d'esprit, l'Abjection, la Frayeur, la Lâcheté, la Pusillanimité, le Désespoir. Conduis le groupe de tes vertueuses filles : l'Assiduité, le Zèle, la Tolérance, la Magnanimité, la Longanimité, la Décision, la Vivacité, la Diligence, sans oublier la liste de tout ce qui réclame de la prévoyance, de l'endurance, et tantôt l'art de se dérober, tantôt l'art d'être patient[1]. Dans ce catalogue figurent les maux que l'homme fort ne doit pas craindre[2], je veux dire ceux qui ne risquent pas de nous gâter moralement, comme la Faim, le Dénuement, la Soif, la Souffrance, la Misère, la Solitude, la Persécution, la Mort; — sur une autre page, les vices qui, parce qu'ils nous corrompent, doivent être évités coûte que coûte, par exemple : l'Ignorance crasse, l'Injustice, l'Infidélité, le Mensonge, l'Avidité, et d'autres du même genre. Si tu te modères ainsi sans te détourner à droite ni à gauche, sans t'éloigner de tes filles, sans négliger de consulter docilement ton catalogue, sans laisser s'éteindre ton fanal, tu seras l'unique sauvegarde des Vertus, l'unique bouclier de la Justice, le rempart privilégié de la Vérité, la citadelle qui bravera les assauts

[1] *Sufferenza*. L'art de *supporter* (ferre : latinisme).
[2] Idée stoïcienne.

des vices, la guerrière dont ne viendront pas à bout les fatigues, que n'ébranleront pas les périls, que ne feront pas fléchir les voluptés, et qui, méprisant la richesse, domptera la Fortune[1] et triomphera de tous les obstacles. Bref, tu ne connaîtras ni la hardiesse inconsidérée, ni la crainte irréfléchie ; tu ne feras pas plus la chasse[2] aux plaisirs que tu ne fuiras de parti pris la douleur ; tu ne te complairas pas plus en de fausses louanges que tu ne te tourmenteras pour un blâme ; tu ne seras pas plus grisée par la prospérité qu'abattue par l'adversité ; tu ne seras pas plus accablée sous la masse de plomb des contrariétés que soulevée par le souffle léger de l'étourderie ; tu ne t'enorgueilliras[3] pas plus de l'opulence que tu ne seras confuse de la pauvreté ; dédaignant le superflu, c'est à peine si tu auras souci du nécessaire. Tu te détourneras de tout ce qui est bas et tu ne cesseras de tendre vers les plus nobles desseins. »

— « Quelle disposition prendra-t-on en ce qui concerne la « Lyre ? » interrogea Mercure. — « Garde-la pour passer le temps lorsque tu navigues en barque, ou lorsque tu visites les auberges, répondit Momus. Ou bien, si tu es résolu à faire un cadeau en offrant cette lyre à celui auquel elle convient particulièrement et qui la mérite le mieux, inutile que tu coures très loin pour le découvrir ; rends-toi à Naples, sur la place de l'Olmo[4], ou à Venise, sur la place Saint-Marc, vers le soir ; en ces deux endroits se montrent les coryphées[5] de cette tribu

[1] Indication très importante : la Fortezza est capable de dompter la Fortune domitrice della Fortuna). Elle ne connaît pas d'obstacles invincibles (triomfatrice del tutto). Sur les caprices de la Fortune et sur l'attitude du sage, cf. Sénèque, *Lettres*, 74.

[2] *Non affettarai*, latinisme : poursuivre. Appliqué par Horace aux captateurs d'héritages. Ce qui nous passionne, selon Pascal, ce n'est pas la prise, c'est la « chasse ».

[3] *Non ti farà gonfia* (cf. *tumida*, *turgens*, en latin).

[4] Ultérieurement, via di Porto, siège d'un marché très fréquenté. (Cf. G. B. Basile. *Le cunto de li cunte*, éd. Croce, I, 90.)

[5] *Gli corifei* — expression ironique, empruntée à la tragédie grecque.

de bateleurs qui montent sur des tréteaux ; parmi eux, tu trouveras facilement l'homme de valeur supérieure[1] à qui revient de droit cet instrument. »

— « Pourquoi irais-je le chercher parmi ces gens-là, plutôt que parmi ceux d'une autre catégorie ? » demanda Mercure.

Et Momus de le lui expliquer : « Parce que, de nos jours, la lyre est devenue essentiellement l'instrument des charlatans[2] qui en jouent pour appâter et attirer les badauds et pour vendre ensuite plus aisément leurs pilules et leurs herbes médicinales ; de même, c'est de la vielle qu'usent surtout les mendiants aveugles. »

— « Ai-je la faculté d'en faire ce qu'il me plaît ? » interrogea Mercure.

— « Absolument, dit Jupiter, pourvu que tu ne la laisses plus longtemps ici, dans le ciel ! Si les autres membres du Conseil sont du même avis que moi, la place de cette lyre aux neuf cordes sera remplie par la vénérable Mnémosyne, accompagnée de ses neuf filles, les Muses. »

Les Immortels inclinèrent la tête en signe d'approbation, et la déesse promue à ce haut rang leur exprima, ainsi que ses filles, tous ses remerciements. L'Arithmétique[3], qui est l'aînée, déclara que ses remerciements dépassaient encore la série d'unités et d'espèces de nombres qu'elle était capable de concevoir, et excédaient de plusieurs milliers la somme idéale que pouvait former l'esprit[4]. La Géométrie fit la même déclaration touchant les figures qu'elle peut décrire et l'infinité d'atomes en lesquels, par une analyse imaginaire, elle arriverait à

[1] *Quel megliore* (par ironie).

[2] Cf. *Spaccio*. W., II, 211 ; L., 515 ; G., II, 155.

[3] Il est curieux d'observer que Bruno écrit Arithmetrica, par analogie avec la désinence de Geometria. (Cf. *della Causa* W., I, 207-8 ; L., 203-4 ; G., I, 134. — W., I, 286-7 ; L., 283-4 ; G., I, 249. — W., I, 292 ; L., 289-90 ; G., I, 257. — *Del Infinito*, W., II, 41-2 ; L., 333-4 ; G., I, 317. — *Spaccio*, W., II, 208-9 ; L., 512 ; G., II, 151.)

[4] ... *che mai possa con le sue addizioni apportar l'intelletto*. On connaît le pénétrant ouvrage de M. Couturat sur l'*Infini mathématique*.

décomposer, le Continu[1]. La Musique, touchant la multitude d'accords, d'harmonies symphoniques que combinerait sa fantaisie créatrice. La Logique, touchant les absurdités des grammairiens, les captieux moyens de persuasion employés par les rhéteurs[2], les sophismes et les fallacieuses démonstrations des dialecticiens[3]. La Poésie, touchant la variété des pieds[4] sur lesquels les rimeurs font courir leurs fables, dans leurs élucubrations parues ou à paraître. L'Astrologie, touchant le nombre d'étoiles que renferme, si l'on peut dire, l'espace illimité de l'incommensurable éther. La Physique, touchant les principes, les éléments primordiaux qu'embrasse en son sein la Nature matérielle. La Métaphysique, touchant les diverses sortes d'idées, de causes finales ou de causes efficientes, relatives aux phénomènes naturels, et que présente soit la réalité des choses, soit l'abstraction intellectuelle[5]. L'Ethique, touchant les diffé-

[1] *... per le fantastiche resoluzioni di continui.* Sur Bruno et l'atomisme (cf. notre *Courant libertin*, p. 544 et sq.). On y verra quelles corrections il faut, selon nous, apporter à cette note de Gentile. — « Le continu que B. admet (W., II, 42; L., 334; G., I. 318, *Del Infinito)*, n'est pas, comme chez Aristote *(Phys.*, VI, 1 et 2), τὸ συνεχὲς διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά. C'est un continu où les contraires « concorreno alla costituzion d'uno e appartengono ad uno ordine... » — La distinction peut s'opérer, mais par accident, non substantiellement : ce qui est multiplié, ce sont les modes de l'Etre, non l'Etre lui-même. (Cf. Spaventa, *Saggi di Critica*. Napoli, 1867, p. 256 sq. »).

[2] La rhétorique est l'art de persuader. (Cf. à ce sujet, les *Pensées* de Pascal.)

[3] Les Sophistes grecs étaient déjà trop habiles dans le groupement et dans la présentation de leurs arguments. Ils se flattaient de démontrer « ad libitum » le pour et le contre. Mais Bruno songe ici aux excès de certaine scolastique qui, — comme le racontent Erasme, L. Valla et bien d'autres, — avaient abouti à une stérile logomachie, à de vaines jongleries verbales, à une caricature de la dialectique qui exigeait plus de virtuosité et de loisirs que de rigueur véritable.

[4] Image assez divertissante.

[5] *... tanto secondo la realità che è ne le cose, quanto secondo il concetto representante.* Bruno estime que l'observation et l'expérience peuvent saisir ces causes dans leur jeu objectif, comme l'intelligence peut en déduire la nécessité logique. Il partage, sur ce point, l'avis de Socrate (Cf. Xénophon, *Mémorables*, I, 4, et IV, 3), celui de Platon, qui en traite dans le *Phédon*, dans les *Lois* et dans le *Timée*, et celui des stoïciens (cf. Cicéron, *de Natura deorum*, II, 14, 29, 38, 39, 47, 49, 62).

rentes mœurs et coutumes, les multiples lois, règlements de justice et délits que l'on peut rencontrer dans ce monde et dans tous les autres qu'englobe l'univers. — « Je vous rends autant d'actions de grâces, dit à son tour la mère Mnémosyne, qu'il existe d'objets susceptibles d'être livrés à la mémoire ou à l'oubli, à la connaissance ou à l'ignorance. »

Sur ces entrefaites, Jupiter ordonna à sa fille aînée, Minerve, de lui apporter la cassette qu'elle conservait sous son traversin. Il en retira neuf petites doses de collyres différents, mais tous destinés à guérir l'âme humaine, soit en ce qui regarde la faculté de la connaissance, soit en ce qui regarde les tendances de la volonté[1]. Il commença par en donner trois aux premières muses, en disant : « Voici le meilleur onguent[2] pour épurer, pour éclaircir, en quelque sorte, votre faculté de perception concernant le nombre, la grandeur, les proportions harmonieuses des phénomènes sensibles ». — En servant la quatrième, il continua : « Ce remède vous sera utile pour bien régler vos facultés d'invention et de jugement. » — De même, il dit à la cinquième : « Prenez celui-ci : en inclinant l'âme à la mélancolie, il a le privilège d'y faire naître le délire enchanteur de l'enthousiasme poétique[3]. » — A la sixième, il remit un autre onguent, dont il lui expliqua le mode d'action

[1] ... quanto alla cognizione e quanto alla *affezione*. Kühlenbeck traduit ce dernier terme par Willensrichtung. Cette traduction nous paraît plus exacte que celle qui consisterait à rendre *affezione* par « sensibilité ». Il semble, en effet, — si l'on considère les phrases suivantes jusqu'à la fin du paragraphe, — que *cognizione* s'applique aux huit premières Muses, dans l'ordre d'énumération, et qu'*affezione* (tendances volontaires) marque le passage de la théorie, de la « contemplation », au domaine de la pratique, et désigne les *réalisations* confiées à l'Ethique, telle que la conçoit Bruno.

[2] ... Il meglior *unguento*. — Plus haut, Bruno disait : *colirii*. Substance médicale, faite dans la forme d'une *collyra* (gâteau de forme ovale, à tremper dans le bouillon ou dans la sauce), et composée de divers ingrédients suivant la nature du remède requis. On en frottait extérieurement les parties malades, ou même, on l'introduisait dans une cavité, comme les narines (Celsus, V, 28, 12; Hor., *Sat.*, I, 5, 50; Scrib., *Comp.*, 142; Columelle, VI, 30, 8).

[3] *Vaticinio*, (vates : poète *inspiré* par Apollon).

et l'efficacité ; les yeux des mortels qui en usent s'ouvrent à la contemplation du monde supérieur de « archétypes ». La septième en reçut un qui améliore et fortifie chez les hommes la capacité d'étudier la Nature avec intelligence et méthode. La huitième, un autre, non moins excellent, qui permet à l'esprit de saisir les forces surnaturelles en tant qu'elles font sentir leur influence dans les choses matérielles, dont elles restent, en une certaine mesure, indépendantes[1]. Il déposa le dernier, — le plus considérable, le plus précieux, le plus parfait de tous, — entre les mains de la plus jeune fille de Mnémosyne, — de l'Ethique qui, pour être bien moins âgée que ses sœurs, n'en est pas moins de beaucoup la plus distinguée et la plus digne. « Voici, lui dit-il, un produit grâce auquel, inspirée par une prudente et sagace clairvoyance, par un généreux amour de l'humanité[2], tu seras à même de fonder des religions, d'ordonner des cultes, de promulguer des lois, d'exécuter des jugements, d'approuver, de consolider, de maintenir et de défendre tout ce qui a été bien établi, fixé, organisé, accompli, — en orientant, autant que possible, vers l'adoration des dieux et les intérêts élevés de la communauté humaine[3], sentiments et énergies réalisatrices. »

« Que ferons-nous du cygne ? » demanda Junon.

— « Qu'il aille au diable ! riposta Momus. Envoyons-le nager dans le lac de Perguse ou dans le fleuve Kaystros[4], où il trouvera de nombreux compagnons de son espèce ! »

[1] *Absolute da quella*, doctrine plotinienne (cf. notre Commentaire).

[2] *Filanthropia*. C'est là, tout à la fois, un souvenir de la morale stoïcienne, prêchant l'humanitas, la caritas humani generis, et une persistance de la doctrine évangélique : « Aimez-vous les uns les autres. »

[3] *Convitto* degli uomini.

[4] Ovide, *Mét.*, V, 385-7, Haud procul Hennacis lacus est a moenibus altae Nomine *Pergus*, aquae. Non illo plura *Caystros*. Carmina cycnorum labentibus audit in undis (cf. aussi, Virgile, *Géorg*, I, 384). Pergusa, petit lac du royaume d'Italie dans la Sicile, province de Caltanisetta, à l'ouest de Castrogiovani ; 7 kilomètres de circonférence. C'est aux environs de ce lac que, selon la Fable, Proserpine, cueillant des fleurs, fut enlevée par Pluton.

— « Je m'y oppose, interrompit Jupiter. Je veux que l'on imprime mon cachet sur son bec, et que cet oiseau soit dirigé sur la Tamise. Là, en effet, il sera plus en sécurité que partout ailleurs, car la peur de la peine capitale limitera singulièrement les risques de vol[1] !

— « Précaution pleine de sagesse, ô vénérable père ! », opinèrent tous les Olympiens. Et ils attendirent que Jupiter eût désigné le successeur.

Alors, poursuivant la série de ses décisions, le Président suprême prononça ces mots : « Il me paraît convenable que cette place soit accordée au Repentir qui, parmi les vertus, est comme le cygne parmi les oiseaux ; car il n'a ni le désir téméraire ni la force de voler bien haut, — alourdi et abattu qu'il est par la honte de ses fautes[2] et par l'humiliante conscience de sa valeur morale[3]. Comme il s'éloigne de la terre qui lui est odieuse, mais sans avoir l'audace de prendre son essor vers le firmament, il aime à fréquenter les rivières, à se plonger dans les eaux qui ne sont autres que les larmes de la contrition ; après s'être sali sur les rivages boueux de l'Erreur et du Mal, il tâche de se laver, de se purifier de cette souillure qui lui cause une contrariété si profonde qu'il en arrive à former la résolution de s'amender et d'atteindre, si possible, la blancheur de l'Innocence. C'est par le ressort de cette vertu que rebondit l'âme qui, tombée du ciel et engloutie dans l'Orcus ténébreux, a traversé le Cocyte des plaisirs sensuels, a été embrasée par le Périphlégéton[4] des amours charnelles et par l'instinct de la procréation, — le premier faisant peser sur l'esprit une tristesse morose, l'autre lui inspirant le dégoût de

[1] Allusion à la peine dont étaient, paraît-il, menacés, du temps de la reine Elisabeth, ceux qui dérobaient les cygnes servant de parure à la Tamise.

[2] *Per il gravor* (de *grave*, lourd), *dell' erubescenza* (de *erubescere*, rougir, avoir honte).

[3] Umile *recognizion di se stessa*. Expression qui confirmerait notre interprétation de « riconoscente di se » (cf. fin de la première partie du second dialogue).

[4] *Il Cocito — il Periflegetonte*, fleuves des Enfers.

lui-même[1]. Au souvenir de la noblesse de ses origines[2], cette âme, faisant retour sur soi, souffre de se contempler en son état actuel, déplore les objets de sa coupable délectation, regrette d'avoir été complaisante pour de tels caprices, et ainsi, peu à peu, s'affranchissant de la déchéance présente, réduit la gangue corporelle d'où elle s'évade, et secoue le faix de la substance matérielle : la voici bientôt pourvue de plumes[3], se réchauffant à la flamme du soleil, toute pleine d'une belle ardeur pour les choses sublimes; la voici qui, désormais éthérée, se rapproche de plus en plus de l'Astre et, de nouveau, se « convertit » à son Principe[4].

« C'est à bon droit, observa Saturne, que le Repentir est installé parmi les vertus. Car, quoiqu'il ait l'Erreur comme père et l'Injustice comme mère, il n'en ressemble pas moins à la rose vermeille qui se dissimule dans les buissons, sous les épines acérées, — ou à une brillante et limpide étincelle qui, jaillissant du noir et dur silex, s'élève comme pour rejoindre par affinité[5] la lumière solaire. »

« Excellente, judicieuse détermination ! s'écrièrent tous les membres de l'assemblée olympienne. Que le Repentir prenne rang parmi les vertus; qu'il figure parmi les divinités célestes ! »

Au milieu de l'assentiment général, et avant que personne n'eût formulé la moindre proposition au sujet de Cassiopée, éclata soudain la voix de Mars en courroux : « Que nul ne s'avise, ô dieux, de disputer à ma belliqueuse Espagne[6]

[1] Ingombra il spirito di *tristizia*, ed il seconda rende l'alma *disdegnosa*. Tristizia rappelle le « post coitum animal triste » et la « délectation morose » de l'Ecriture et de la théologie chrétienne ; (*disdegnosa* (s. e. di se) = qui se détourne d'elle-même, par dégoût).

[2] ... *per rimembranza* de l'alta *eredità*... L'homme est « enfant de Dieu ». D'où sa noblesse, encore accrue par ce privilège : la Pensée. Cf. Pascal.

[3] *Si metta tutte in piume*. Expression qui a du relief et de l'originalité.

[4] *Si converte* : la « conversion » plotinienne. Cf. notre Commentaire, particulièrement les pages concernant les *Eroici furori*.

[5] Al suo *cognato*. Il s'agit d'une réelle *parenté*.

[6] Telle était alors la réputation de l'Espagne. Songeons au type classique

cette matrone dont la pompe vaniteuse et hautaine ne peut se contenter de monter au ciel sans y amener son trône et son baldaquin! Si ce vœu agrée à notre père tonnant, et si vous tous, vous ne voulez pas, en me fâchant, courir le risque que je vous rende la pareille au centuple[1], quand il vous arrivera de passer par mes mains, — je souhaiterais qu'ayant le caractère national de l'Espagne, patrie où elle paraît bien être née, puis, avoir été nourrie et élevée, elle y séjournât par votre ordre. »

Momus répliqua : « Non, nul ne cherchera à te ravir la Jactance, ni cette orgueilleuse femme qui en est le vivant portrait, ô brave capitaine de nos troupes! »

Mais alors Mars :

« Ce n'est pas seulement à toi, pauvre diable, qui n'as pour toute vertu, pour toute force que ta langue pourrie et sans sel, c'est aussi à n'importe qui, excepté Jupiter, notre supérieur à tous, — qu'avec cette épée, je ferai comprendre si cette prétendue Jactance, en réalité, n'enveloppe point beauté, gloire, vraie majesté, grandeur d'âme, courage, — bien dignes certes d'être protégés par le bouclier de Mars, et de voir leurs injures[2] vengées par la pointe redoutable de ce glaive qui a coutume de maîtriser mortels et Immortels[3]! »

— « Garde-la donc avec toi, et pour ton malheur! reprit Momus : parmi nous autres dieux, tu n'en trouveras pas un qui soit assez bizarre, assez écervelé, pour essayer de gagner une de ces couleuvres ou de ces mauvaises bêtes[4], au risque de se faire casser la tête! »

du matamore... (Cf. B. Croce, *Ricerche ispano-italiane*, II, Atti dell'Accad. Pontaniana, vol. XXVIII, Napoli, 1898, p. 10. — Farinelli, *Rass. bibl. lett. it.*, VII, 288-9, 1899).

[1] Patir *a buona misura* il simile... Mars, comme de juste, est vindicatif...

[2] *L'onte* (inguirie).

[3] Peut-être se vante-t-il un peu?... Il y a du Tartarin chez ce Mars à la mode... napolitaine! C'est le *miles gloriosus* du *Spaccio*. Ici perce — mais assez discrètement — la verve mordante de l'auteur du *Candelaio*.

[4] Gloria, maestà, etc. Cf. l'énumération qui précède. Momus, qui se méfie,

— « Ne te mets pas en colère, Mars; calme ton irritation, Momus », conseilla, avec toute sa bienveillance, le fondateur de la race des Olympiens.

« Sans peine et volontiers, ô dieu de la guerre, on pourra exaucer ton vœu, qui tire d'autant moins à conséquence qu'hélas, trop souvent, à notre plus vif déplaisir, nous devons tolérer que tu commettes stupres, adultères, actes de brigandage ou de violence, voire assassinats, — en t'appuyant sur la seule autorité de ta flamboyante épée! Oui, d'accord avec tous les autres Immortels, je l'abandonne complètement à ton caprice, — pourvu que tu ne la laisses pas plus longtemps s'attarder ici, parmi les astres, au milieu de tant de divinités vertueuses! Qu'elle[1] descende sur terre avec son trône, en se faisant accompagner de la Jactance. Qu'elle cède la place à la Simplicité : celle-ci, un peu à l'écart, se tient à droite de l'Arrogance qui, par ostentation, se vante de posséder plus qu'elle ne possède, — et à gauche de la Dissimulation qui, au contraire, cachant et feignant de ne pas avoir ce qu'elle a, affecte de posséder des biens fort inférieurs à la réalité. Cette fidèle servante de la Vérité ne doit pas vagabonder loin de sa Souveraine, quoique parfois la déesse Nécessité les oblige toutes deux à se tourner légèrement du côté de la Dissimulation, pour éviter qu'elles ne soient foulées aux pieds, ou pour obvier à d'autres inconvénients. Tactique qui, pourvu qu'elle comporte une règle et une mesure, peut fort bien être appliquée, sans que soit commise aucune faute ni transgressée aucune loi[2]! »

Tandis que la Simplicité allait occuper sa place, on remarqua sa démarche sûre et confiante, contrairement à celle de la Jactance et de la Dissimulation, qui ne s'avançaient qu'avec appréhension, en hésitant, et dont la physio-

traite de « couleuvres et de bêtes dangereuses » ces prétendues vertus qu'impliquerait la Jactance.

[1] Cassiopée.

[2] *Senza errore e vizio.* (Cf. note 2, p. 65.)

nomie respirait l'angoisse. La Simplicité, par son aspect, plut à tous les Olympiens ; car, en une certaine façon, par son caractère propre, elle offre une image tout à fait semblable au visage même de la Divinité. Sa figure, ne changeant jamais [1], est profondément aimable : elle plaira toujours pour cette même raison qui fait qu'une première fois, elle a plu : s'il advient qu'elle cesse d'être aimée, ce ne sera point par sa faute, mais par celle d'autrui ! C'est en donnant à entendre qu'elle détient des trésors bien supérieurs à la réalité que, d'ordinaire, la Jactance arrive à émerveiller ses auditeurs : mais, lorsqu'elle est percée à jour, trop souvent elle n'excite plus que le mécontentement ou même le mépris ! Pareille mésaventure attend la Dissimulation : quand on constate qu'elle diffère radicalement de l'apparence qu'elle s'efforçait de nous imposer, on est fort tenté de la prendre en haine, alors qu'auparavant, on lui avait trouvé du charme. C'est pourquoi toutes deux furent jugées indignes d'habiter le ciel, conjointement avec cette Simplicité que l'on rencontre, d'habitude, au milieu de leur couple. Mais cet ostracisme frappa d'une manière moins sévère la Dissimulation, à laquelle ont parfois recours les dieux eux-mêmes : car, pour lui épargner les blessures de l'envie, les blâmes et les outrages, la Prudence, en certains cas, enveloppe la Vérité dans les vêtements de la Dissimulation.

Saul. — Voilà qui est parfait, Sofia ! Et c'est avec une très sûre pénétration que le poète de Ferrare [2] a montré que si, en bien des circonstances, il n'est point déplacé chez les Olympiens, cet art de feindre convient mieux encore aux hommes :

« On a beau critiquer généralement la Dissimulation comme

[1] *Perche non si cangia mai* (son immutabilité est la *raison* pour laquelle on doit l'aimer. Ce qui change se dissout, donc, n'offre aucune garantie).

[2] Arioste, *Orl. fur.*, XXIV, 1.

l'indice d'un mauvais tour d'esprit, — il n'en reste pas moins évident que, fréquemment, elle est bienfaisante par ses résultats : grâce à elle, à combien de dommages, de censures, de risques de mort a-t-on échappé ! Car, dans cette existence mortelle, dont l'horizon est beaucoup plus obscur que serein, et où l'Envie triomphe, nous n'avons pas toujours affaire à des amis[1] » !

Mais je désirerais savoir, Sofia, à quel point de vue, selon toi, la Simplicité ressemble à la Divinité.

Sof. — Elle lui ressemble en ceci qu'elle ne peut rien ajouter à son être propre par la Jactance, ni rien en soustraire par la Dissimulation. Cela provient de ce qu'elle n'a pas l'intelligence, la notion d'elle-même. Ce qui est absolument simple, ne saurait, sans chercher à être différent de soi, avoir conscience de soi ; car l'être qui a le sentiment très net de son existence et qui s'observe, celui-là, en quelque sorte, se multiplie, ou pour mieux dire, se dédouble ; il devient à la fois objet et sujet, — objet connu et sujet connaissant, — l'activité intellectuelle embrassant dans son unité plusieurs éléments. A cette intelligence essentiellement simple, il ne faut donc pas attribuer une exacte conscience de soi, comme si, par le moyen d'une activité réfléchie, elle distinguait en elle un sujet intelligent et un objet intelligible[2]. Puisqu'il est question de la Lumière en sa simplicité absolue et totale, ce terme de conscience ne peut avoir qu'une acception négative : il signifie qu'elle ne saurait rester un mystère pour elle-même. Ainsi donc, en tant qu'elle ne se « connaît » pas, qu'elle ne « réfléchit » pas sur son être, la Simplicité présente évidemment

[1] Bruno en savait déjà quelque chose, — avant même d'avoir connu Mocenigo !

[2] Sur l'identité de l'objet et du sujet dans la connaissance divine (cf. Plotin, *En.* Tertiae, VIII, 7 ; Quintae, III, 1 et surtout 5, dont les lignes suivantes s'inspirent visiblement). Sur les « caractères » de l'Un, cf. le début de notre Commentaire, à propos des « bases métaphysiques » du *Spaccio*.

beaucoup d'analogies avec la Divinité. En revanche, l'orgueilleuse Jactance s'en éloigne autant qu'on peut l'imaginer ! Moins à l'écart demeure la Dissimulation opérant à bon escient[1] : Jupiter l'autorise à se montrer de temps en temps au ciel, non pas en qualité de déesse, mais, de façon intermittente, comme servante de la Prudence et comme bouclier de la Vérité.

Saul. — Demandons-nous maintenant ce qui est advenu de Persée et du siège qu'il détenait.

Sof. — Que feras-tu, ô Jupiter, de ce bâtard dont Danaé a accouché par tes œuvres ? interrogea Momus.

« Qu'il s'en aille, répondit Jupiter, si du moins tel est l'avis du Sénat tout entier ; car il me semble qu'une nouvelle Méduse rôde sur la terre, qui, tout autant que celle de jadis, est capable, par son seul aspect, de métamorphoser en pierres tous ceux qui la regardent. Qu'il se dirige donc vers elle, non pas comme le délégué de quelque autre Polydète[2], mais comme l'envoyé de Jupiter, et de tout le Sénat olympien. Qu'il voie s'il ne serait pas possible de vaincre, avec la même habileté que naguère, ce monstre d'autant plus redoutable qu'il est né plus récemment. »

Minerve intervint alors en ces termes : « De mon côté, je ne manquerai pas de lui préparer un bouclier de cristal non moins utile, qui lui permettra d'éblouir les Phorcides[3] enne-

[1] *Studiosa* = appliquée.

[2] *Polydete* (Polydectès), roi de l'île de Sériphe, qui fit élever Persée. Ce dernier lui ayant porté ombrage, il l'envoya combattre la Méduse. A son retour, Persée le pétrifia en lui montrant la tête de la Gorgone.

[3] Pemphredo Enyo, Chersis ou Dino, d'après Hyginus, *Fabulae*, ed. Schmidt, p. 11., filles de Phorcys et de Céto, qui, dans la *Théogonie* d'Hésiode, enfante d'abord les Grées, c'est-à-dire, suivant M. Maury, les vieilles, les ridées, dont le nom est peut-être une allusion aux rides des eaux. Les Gorgones, qui habitent par delà le vaste Océan, près de la demeure de la Nuit, sont leurs sœurs ; elles ont pour noms Sthéno, Euryale et *Méduse*, et sont,

mies, préposées à la garde des Gorgones; je veux l'assister en personne jusqu'à ce qu'il ait tranché la tête de cette Méduse. »

« — Projet éminemment louable, ô ma fille, déclara Jupiter. Voilà la tâche que j'offre à ton zèle, en souhaitant que tu la remplisses avec ardeur! Cependant, il ne faudrait pas que, derechef, pour le plus grand préjudice des malheureux peuples, des gouttes coulant des veines coupées, aillent sortir des serpents qui désolent la terre. Leur nombre est, hélas! déjà assez, déjà trop considérable! Monté sur Pégase, qu'aura engendré le

elles aussi, des personnifications des phénomènes marins. Méduse représente le bruissement des flots.

Le poète a rattaché à l'histoire des Gorgones le *mythe de Persée* et de Chrysaor, qui voile également une personnification des eaux, et paraît appartenir à un ensemble de traditions apportées de l'Asie.

Apollodore décrit les Gorgones en ces termes : « Elles avoient le chef hérissé et entortillé d'escailles de serpents, et estoient leurs dents aussi longues que celles des sangliers. Elles avoient des mains d'ærain, et des ailes dorées pour voler où bon leur sembloit. De leur regard elles convertissoient les hommes en pierre. » (Trad. de Passerat.)

M. George Cox décrit ainsi le séjour que la Fable prête aux Gorgones :

« Dans les lointaines contrées de l'Occident, où les Hespérides gardent les pommes d'or que Gaïa donna à la reine Héra, la jeune Méduse habitait avec ses sœurs Sthéno et Euryale. Leur foyer était solitaire et triste. Entre elles et la terre des vivants coulait le large fleuve du paisible Océan. Aussi les fils des hommes ne connaissaient des trois sœurs Gorgones que leur nom... Le silence de leur mélancolique demeure ne leur semblait point lugubre ; assises au bord du fleuve Océan, gardant sur leur austère visage une immuable sévérité, elles contemplaient immobiles l'immensité silencieuse qui s'étendait au loin... » (Trad. de Baudry.)

Il n'est peut-être pas de personnage de la Fable qui ait autant exercé l'imagination des mythographes que les Gorgones. Suivant Diodore, c'étaient des femmes guerrières qui habitaient la Libye, près du lac Tritonide, et qui étaient souvent en guerre avec les Amazones, leurs voisines. Au temps de Persée, elles avaient pour reine Méduse; Hercule les détruisit entièrement. Athénée voit dans les Gorgones des animaux terribles qui tuaient de leur seul regard. Pline en parle comme de femmes sauvages hérissées de crins, qui habitaient près du cap Occidental, ce qui a fait prendre par quelques auteurs les Gorgones pour des cavales de la Libye. Paléphate, d'après Noël, rapporte que les Gorgones régnaient sur trois îles de l'Océan, qu'elles n'avaient qu'un seul ministre, qui passait d'une île à l'autre (c'était là l'œil qu'elles se prêtaient tour à tour), et que *Persée*, qui courait alors cette mer,

corps prolifique du monstre, Persée[1] parcourra — après avoir arrêté le flux sanglant[2] — non pas l'Afrique où pourrait le retenir prisonnier quelque nouvelle Andromède[3], qui, tout en

surprit ce ministre « en voyage ». Selon Héraclide, les Gorgones étaient des filles d'une merveilleuse beauté, mais hideuses par le trafic qu'elles faisaient de leurs charmes. D'après quelques auteurs, *Persée*, en parcourant la Méditerranée, prit trois navires du nom de *Méduse*, *Sthéno* et *Euryale*, qui appartenaient à Phorcys de Cyrène et avec lesquels ce chef commerçait sur les côtes d'Afrique. Ces navires étaient chargés par échange de poudre d'or, de cornes, de dents d'éléphant, d'yeux d'hyène et autres pierres précieuses, ce qui explique le mythe d'après lequel les Gorgones se prêtaient mutuellement leur œil et leur dent. Suivant une autre explication, Phorcys de Cyrène « possédait, dit Denne-Baron, dans l'Atlantique, trois fortes îles nommées Gorgades, qui toutes trois ont sans doute passé pour ses filles, à cause des soins et de l'affection qu'il leur portait. *Persée* s'empara de la plus considérable d'entre elles, de *Méduse*, dont le nom grec signifie *la Commandante;* et parce que les autres îles ne furent point soumises, on les crut douées de l'immortalité. Leur nom a rapport à la mer : celui d'Euryale veut dire *au large dans les flots* et celui de Sthéno *la Fortifiée* ».

[1] Persée. Héros grec, fils de Zeus et de Danaé. Il fut, sur l'ordre de son grand-père Acrisios, enfermé avec sa mère dans une caisse qu'on jeta à la mer. Polydectès, roi de Seriphos, recueillit les naufragés et plus tard, épousa Danaé. Pour se débarrasser de son beau-fils, il lui ordonna d'aller couper la tête de Méduse, une des Gorgones. Le héros accomplit cet exploit, *grâce à la protection d'Hermès, d'Athéna et d'Hadés. Du sang de sa victime naquit Pégase, un cheval ailé.* Poursuivi par Euryale et Sthéno, sœurs de Méduse, Persée s'enfuit sur le dos de Pégase et apporta à Polydectès le sanglant trophée. Suivant d'autres traditions, il se rendit d'abord en Mauritanie : avec la tête de Méduse, *il y pétrifia Atlas*, qui lui refusait l'hospitalité, et il enleva les pommes du jardin des Hespérides. Il passa par l'Ethiopie ; *là, il aperçut Andromède, fille du roi Cepheus et de Cassiopée*, qui était attachée sur un rocher et menacée par un monstre marin. Il tua le monstre, délivra Andromède, et l'épousa. A Seriphos, Polydectès persécutait Danaé ; Persée le pétrifia avec la tête de Méduse et fit de Dictys le roi de l'île. On faisait aussi de Persée l'ancêtre des Perses. Ces légendes tiennent une place importante dans la littérature : épisodes des poèmes d'Hésiode ; tragédies de Sophocle, qui étaient intitulées *Danaé*, *Akrisios* et *Andromède;* tragédies d'Euripide, qui avaient également pour titre *Andromède* et *Danaé*. Chez les modernes, citons l'*Andromède* de Thomas Corneille, le *Persée* de Lulli et Quinault.

[2] Ovide, *Mét.* IV, 618-19.

Andromède, fille de Céphée, roi d'Ethiopie, et de Cassiopée. Celle-ci ayant eu la témérité de disputer le prix de la beauté aux Néréides, Neptune,

étant elle-même liée de chaînes de fer, le chargerait de chaînes de diamant [1], mais bien ma chère Europe, qu'il survolera sur son cheval ailé. Il y cherchera [2] alors les endroits où règnent ces superbes et gigantesques Atlas [3], ennemis de la descendance de Jupiter, car ils craignent qu'elle ne leur ravisse les pommes d'or, confiées par eux à la garde de l'Avidité et de l'Ambition, qui les tiennent cachées sous bonnes serrures. Que son exploration le conduise dans les pays où la violence d'une religion corrompue séquestre ou livre aux monstres marins de plus généreuses et de plus belles Andromèdes [4]. Qu'il observe si quelque Phinée [5] forcené, entouré d'une escorte d'infâmes ministres, ne s'apprête pas à accaparer les fruits du travail et des peines d'autrui. Si une troupe d'ingrats,

pour venger les nymphes, suscita un monstre marin qui désola le pays. L'oracle d'Ammon, consulté, répondit qu'il fallait exposer Andromède aux fureurs du monstre. La jeune princesse fut liée sur un rocher par les Néréides, et le monstre, sortant de la mer, était prêt à la dévorer, lorsque *Persée*, monté sur Pégase, tua ou pétrifia le monstre, brisa les chaînes d'Andromède et devint ensuite son époux.

[1] *Catene di diamante* = les séductions de l'Amour.

[2] Subjonctif.

[3] Pluriel oratoire.

Atlas, roi de Mauritanie, fils de Jupiter et de Clymène, ou, suivant d'autres, de Japet, père des *Hyades* et des *Pléiades*, appelées de son nom *Atlantides*. Il refusa l'hospitalité à *Persée*. Celui-ci fit briller à ses yeux la tête de Méduse, et le métamophosa en montagne. D'autres traditions prétendent qu'il prit parti pour les Titans dans leur entreprise contre Jupiter, et que le maître des dieux le condamna à soutenir le ciel sur ses épaules (Cf. *Enéide*, VIII, 137).

Suivant d'autres fables, Hercule, s'étant rendu auprès d'Atlas pour dérober les pommes d'or du jardin des Hespérides, se chargea de soutenir le ciel, tandis qu'Atlas irait les cueillir. Mais ce dernier, à son retour, ne voulut plus reprendre son fardeau. Hercule le décida, par une ruse, à s'en charger un instant; puis, il prit les pommes et abandonna Atlas (D.).

[4] Nous lisons *Andromède*, avec Gentile, à cause du sens général du passage, et non Cassiopée, avec Lagarde.

[5] Phinée, frère de Céphée, pénétra dans la salle du festin, lors des noces de Persée avec Andromede, qui lui avait été promise, massacra ceux que rencontra son épée et eût mis à mort *Persée*, si celui-ci ne l'avait pétrifié avec ses compagnons en lui présentant la tête de Meduse (D.). Cf. Ovide, *Met.*, V, 8.)

d'entêtés, d'incrédules Polydètes étale en ces lieux son omnipotence, que, s'avançant résolument à sa rencontre, il lui tende devant les yeux son miroir : en y contemplant sa fidèle[1] image, chacun d'eux, frappé d'horreur et transformé en pierre, perdra, avec le mouvement et la vie, sa conscience pervertie[2]. »

« — Tout cela est fort bien compris ! déclarèrent les dieux. A côté d'Hercule qui, avec le bras de la justice et les verges de la loi, est apparu comme le dompteur des forces physiques, il convient que se montre Persée : muni du lumineux miroir de la Science[3] et de l'abominable portrait du Schisme et de l'Hérésie[4], il figera, en quelque sorte, sur place[5] la conscience gâtée de certains scélérats, de certains esprits obstinés, en leur ôtant, avec le sentiment, l'usage de la langue et des mains. »

Saul. — Veuillez maintenant, Sofia, me fournir des éclaircissements sur la divinité qui est destinée à occuper le siège laissé vacant par le départ de Persée.

Sof. — C'est une vertu qui, par sa tenue et par sa conduite pratique, lui ressemble tout à fait ; on l'appelle Diligence ou Activité. Elle a eu, elle a pour compagne la Fatigue. C'est grâce à elle que Persée est devenu Persée, qu'Hercule est devenu Hercule, — toute activité courageuse impliquant de la fatigue, et toute fatigue réclamant du courage. C'est grâce à elle que le petit-fils d'Abas[6] a privé de la lumière du jour

[1] *Fedo* = fido.

[2] Ovide, *Mét.*, V, 248-49.

[3] *Dottrina.*

[4] On a lu plus haut des phrases singulièrement violentes contre le schisme et l'hérésie.

[5] *Metta il chiodo* (clou) *alla perniciosa conscienza*... La même image est employée plus loin, à propos de la roue de la Fortune. Le clou l'*arrête* brusquement.

[6] Persée, fils de Danaé, et dont le grand-père était Abas, roi d'Argos. (Cf. Ovide, *Mét.*, IV, v.)

les Phorcides, a tranché la tête de Méduse, a extrait de son tronc mutilé le coursier ailé, a enlevé les pommes sacrées au fils de Climène et de Japet[1], et la fille de Céphée, Andromède, à Cétus[2], a protégé l'épouse contre sa rivale, a revu Argos, sa patrie, a arraché le pouvoir à Prétus pour le rendre à son frère Acrisios[3], a tiré vengeance de l'ingrat et grossier roi de l'île Sérifia[4]. C'est grâce à elle que l'on arrive à surprendre toute vigilance, à surmonter les conjonctures contraires, à se frayer des chemins ouvrant tous les accès, à conquérir tout trésor, à subjuguer toute violence, à supprimer toute malice hostile[5], a atteindre l'objet de tout désir, à défendre ses biens, à aborder toujours au port, à écraser tous les adversaires, à glorifier tous les amis, à venger toutes les injures, bref, à réussir dans tous les desseins. Jupiter ordonna donc, avec l'approbation de tous les Olympiens, que l'Activité, qui ne craint ni l'effort ni le zèle, se présentât devant eux. Et voici qu'elle parut, ayant ajusté à ses talons les ailes d'une ardeur divine, avec lesquelles elle vole fort au-dessus de ce que le populaire tient pour le bien suprême[6], — dédaignant les flatteuses caresses des voluptés, qui, comme des Sirènes insi-

[1] Japet, titan, fils d'Uranus et frère de Saturne. Il épousa Climène ou Asie, dont il eut quatre fils, *Atlas*, Ménétius, Prométée et Epiméthée. Il fut précipité dans le Tartare. D'après Silius Italicus, il demeura écrasé sous le poids de l'île Inarime. Les Grecs le regardaient comme le père de leur race. Selon Diodore, Japet était un homme puissant mais *méchant*, qui habitait la Thessalie (D.).

[2] *Cetus ou Cetos*, monstre marin qui fut envoyé par Poseidon sur les terres de Céphée, et qui fut tué par Persée.

[3] Cf. Prétus avait été renversé par son frère Acrisios, dont il avait séduit la fille. — Acrisios, roi fabuleux d'Argos, père de Danaé (cf. plus haut, note sur Persée). Le héros, qu'il avait cherché à faire périr tout enfant, le tua (juste retour des choses !) involontairement, d'un coup de disque.

[4] *Sérifia* (Seriphos — ou Serphos), île de la Grèce insulaire (Cyclades — arrondissement de Kéa), au sol aride et accidenté.

[5] Si toglie ogni *cattività*. A notre avis, ce substantif ne désigne pas l'état d'un prisonnier. Il est pris, comme souvent chez Bruno, dans le sens de *méchanceté* (cattivo s'appliquant aux choses comme aux personnes).

[6] Sur les divers *degrés* de la morale d'après Bruno, cf. notre Commentaire.

dieuses, essayent de retarder sa course vers le but élevé qui la sollicite. Elle s'approcha : sa main gauche serrait étroitement le resplendissant bouclier de sa fervente énergie, qui frappe les regards inertes et paresseux d'une stupeur émerveillée ; sa main droite, la chevelure serpentine des pensers pernicieux, qui surmonte l'affreuse tête, au visage maudit et bouleversé par mille passions : emportement, colère, épouvante, terreur, horreur, étonnement, mélancolie, sombre remords ; l'aspect seul en glace et en pétrifie quiconque y fixe les yeux. Elle était montée sur le cheval ailé de la Persévérance aux élans généreux[1] : quel que soit le terme visé par elle, sur ce destrier elle est toujours capable d'y parvenir, en franchissant tous les obstacles que dressent devant elle montagnes escarpées, vallées profondes, torrents impétueux, haies aux épaisses broussailles, murs énormes et vertigineux. Lorsqu'elle s'offrit à la vue du sacro-saint sénat, le président suprême lui parla ainsi : « Je désire, ô Activité, que tu occupes cette place distinguée dans le ciel : c'est toi, en effet, qui fournis aux âmes d'élite[2] cette noble fatigue comme aliment. S'il t'est possible, en ton essor, passe, tel un souffle, par delà toute cime pierreuse et rude. Embrase-toi d'une telle ferveur que, non contente de résister et de te dompter toi-même, tu n'aies plus conscience de la difficulté qui t'est inhérente, de la « fatigue » qui constitue ton être[3]. Car cette fatigue ne doit pas se sentir comme telle, pas plus qu'un corps pesant ne sent son propre poids[4]. Aussi

[1] Cf. *Cena delle Ceneri*, W., I, 142-143 ; L., 140-1 ; G., I, 45-46.

[2] *Generosi* (de *genus* = qui a de la « race »).

[3] Della *tua* difficultade del tuo ESSER fatica. Tournure assez enchevêtrée !

[4] Sophisme ! Car, en l'espèce, la « fatigue » n'existe que *relativement* à une sensibilité *humaine*. Or, l'homme n'est pas une masse de matière privée de conscience : inertie, chute des corps, gravitation universelle n'ont que faire ici ! Peut-être Bruno veut-il simplement exalter l'ἀπάθεια stoïcienne, que, d'ailleurs, il entend dans une acception trop rigoureuse (cf. Janet et Séailles, *Hist. de la phil.*, Paris, 1887, p. 422). La comparaison dont il use n'en est pas moins discutable.

On pourrait même soutenir que, plus un être a conscience de la peine prise

ne seras-tu pas une fatigue digne de ce nom si tu n'arrives pas, à force de te surmonter toi-même, à perdre de vue l'essence de ton être ; car, tant que tu en gardes la notion, tu ne peux te dominer réellement[1] ; mais, si tu ne réussis pas à t'abaisser ou à te supprimer, parviens au moins à te maîtriser toi-même[2] : la perfection suprême consiste à ne pas éprouver fatigue ou douleur, quand on les endure. En te domptant toi-même, tu éprouveras ce sentiment de plaisir qui demeure étranger à la volupté, je veux parler de celle qui, si elle était bonne par essence, ne serait pas condamnée généralement comme une cause de maladie, de misère et de honte[3]. Quand tu t'appliques à de nobles entreprises, Travail, ne sois plus pour toi-même fatigue, mais délectation ; — confonds-toi absolument avec cette Activité

et de l'effort déployé par lui, plus il acquiert de *mérites* (fatica meritevole). Sans doute, il convient que la vertu devienne « une seconde nature », une « manière d'être habituelle » (ἕξις, comme dit Aristote). Mais il semble bien que, jamais, même dans une très haute sainteté, ne soit entièrement supprimée toute contention, — s'il est vrai que la moralité est un progrès continuel, et s'il n'y a point de progrès sans lutte, — comme le constate, du reste, Bruno dans les *Eroici furori*. Ce faisant, il est d'accord, non seulement avec ses maîtres néo-platoniciens (cf. notre *Commentaire*), mais encore avec les maîtres du stoïcisme qui placent à la base de la moralité la TENSION (τόνος) d'une volonté réfléchie, s'exerçant à travers tous nos actes, et, par un soin judicieux, les organisant harmonieusement *en vue* de l'Ordre.

Mais, dans ce passage, il obéit probablement à cette idée, propre aux Mystiques, que c'est au sein de l'Inconscience que l'être atteint sa plus réelle perfection, puisque alors il s'identifie à la Perfection suprême, à l'Un divin (cf. le « couplet » sur le Simple et la théorie de l'Extase). Ce qui est paradoxal, c'est d'appliquer pareille doctrine à la *Fatica*, sur le terrain de l'Ethique !

[1] Discutable : tout en « mesurant » par la conscience la qualité de son être, l'homme peut, cependant, aspirer, par ce que Platon appelle l'ἔρως, à une plus grande plénitude d'être, à un plus haut degré de moralité ; donc, en un sens, il est capable d'être « supérieur à lui-même ».

L'expression populaire « se surpasser soi-même », qui traduit bien cette idée, ne s'appliquerait-elle pas très justement à certains héros cornéliens ?

[2] Bruno joue ici sur les nuances de sens séparant les trois verbes (deprimere — supprimere — opprimere) qui sont trois composés de « premere ». *Oppressa* = opprimée, en tant qu'*inférieure*, donc, maîtrisée.

[3] Bruno fait preuve ici d'une austérité qui contraste avec d'autres déclarations !

qui, lorsqu'elle s'écarte de la pratique vertueuse, n'éprouve plus de plaisir, mais une lourde lassitude. Si donc tu es une vertu, repousse le soin des choses basses, frivoles et vaines. Si tu veux que l'étoile polaire de la Vérité brille sur ta tête, au zénith, franchis les Apennins, les Alpes, traverse l'Océan semé d'écueils, les âpres contrées du Rif[1], les déserts glacés du Caucase, et, en escaladant les pentes les plus raides, pénètre au cœur de cette zone heureuse, où la lumière n'a pas de déclin, où l'on ne connaît ni ténèbres ni froidure, mais où règne toujours une douce tiédeur et où resplendit une éternelle aurore[2]. Avance, déesse de l'Activité laborieuse, insista Jupiter. Que devant toi se dérobe la Difficulté; que par toi soit chassée la Malechance, et la Fortune saisie aux cheveux. Accélère, ou arrête d'un clou, à ton gré et selon qu'il te paraîtra opportun, le tour de sa roue. Tu seras accompagnée par la Santé, par la Vigueur, par l'Intégrité physique; tu auras pour écuyère la Diligence, pour porte-étendard l'Exercice; derrière toi viendra le Gain, avec toutes ses ressources : biens du corps, biens de l'âme, et, si tu le veux, biens de la Fortune. Parmi ces biens, je tiens à ce que tu préfères ceux que tu auras acquis toi-même à ceux que tu auras reçus d'autrui : pareillement, une mère réserve sa plus vive affection à ses propres fils, parce qu'elle reconnaît en eux sa propre chair. Tu ne te partageras point; car, si tu te disperses en te consacrant moitié aux travaux de l'esprit, moitié aux travaux du corps, tu finiras par te montrer défectueuse des deux côtés[3]. Si tu te donnes davantage aux uns, tu deviendras d'autant moins capable d'exécuter avec distinction les autres; si, tout entière, tu te tournes vers les choses matérielles, tu

[1] Dans la pensée des Anciens, le Rif est la région la plus septentrionale de l'Europe (cf. Virgile, *Georg.*, I, 240; III, 382; IV, 518).

[2] Cf. *de Immenso*, VII, c. 16, v. 4-51 (description en vers — pleine de grâce et de poésie).

[3] Il faut opter! Bruno distingue souvent les hommes en catégories fort tranchées, suivant l'*objet* de leur activité (cf. notamment les *Eroici furori*).

n'aboutiras à rien, bien au contraire, dans le domaine intellectuel. Par mon ordre, chaque fois qu'il sera utile, l'Occasion t'appellera à haute voix ou te fera signe en silence ; elle t'exhortera, t'incitera, te poussera, te forcera. La Commodité et l'Incommodité t'avertiront lorsqu'il leur sera possible de se charger d'un fardeau, lorsqu'il leur faudra, au contraire, le déposer, ou traverser un courant à la nage[1]. La Diligence t'évitera toute entrave. La Vigilance te servira de sentinelle et surveillera les alentours, afin qu'aucun danger ne te surprenne à l'improviste. L'Indigence te dissuadera de déployer un zèle inquiet à la poursuite de choses vaines. Si tu ne l'écoutes pas, le Repentir lui succèdera et t'enseignera par expérience qu'il est plus pénible de lancer des coups dans le vide que de traîner un quartier de roc avec les mains pleines[2]. Avant qu'une puissance supérieure n'intervienne pour te ravir la Liberté, ou pour procurer à la Difficulté une force et des armes plus redoutables, fuis à la hâte, en t'aidant au mieux des pieds légers de la Diligence.

L'Activité, ayant remercié Jupiter et les autres dieux, s'apprêta à se mettre en route et fit ses adieux en ces termes : « Moi qui ai l'habitude de prendre de la peine, je me dépêche, je ceins mon équipement, je me retrousse les manches[3]. Loin de moi toute torpeur, toute paresse, toute négligence, toute molle oisiveté[4], toute lenteur ! Toi, ô cher Zèle, place devant mes yeux, pour que j'y pense sans cesse[5], le fruit de tes conquêtes et ton but idéal. Rends salutaires les nombreuses calomnies d'autrui ; fais fructifier moralement

[1] *Transnatare.*

[2] ... *Aver menate le braccia vacue, che con le mani piene aver tirati sassi.* Antithèse assez pittoresque !

[3] *Mi accingo, mi sbraccio.* Réalisme familier.

[4] Latinisme = accidia. Contraire d'*industria*, qui suit.

[5] ... aventi *gli occhi della considerazione* ... = ut considerem. — Cf. Quello ... al che doviamo fissar l'*occhio della considerazione* ... (*Cena*, W., I, 133-4 ; L., 131-2 ; G., I, 30).

toutes ces méchancetés, tous ces actes inspirés par l'envie[1], et même cette crainte, si fondée en raison, qui t'a conseillé de quitter la maison[2] natale, de t'éloigner de tes amis et de ta patrie, et de t'exiler en une peu aimable[3] contrée. Fais que cet exil glorieux pour moi, fais que ces souffrances l'emportent, à mon sens, sur le repos, sur la tranquillité que m'offrait le pays paternel, et sur les avantages d'une vie pacifique! Et toi, Diligence, à quoi t'occupes-tu? Pourquoi ce nonchaloir, pourquoi cet engourdissement durant notre existence, alors qu'ils doivent tant se prolonger au sein de la mort? Comptons-nous sur une autre vie, sur un autre mode d'existence? Cette nouvelle manière d'être diffèrera de celle dont nous jouissons présentement, celle-ci coulant dans un flux éternel, sans espoir de retour[4]! Et toi, Espérance, que fais-tu? Pourquoi oublies-tu de m'exhorter et de me stimuler? Que, grâce à toi, je puisse m'attendre à me tirer heureusement de circonstances difficiles, à condition que je ne montre ni précipitation, ni défaillance prématurée. Que mes vœux, loin de se limiter à ce qui suffit pour vivre, embrassent ce qu'il faut pour bien vivre. Et toi, belle Ardeur, assiste-moi sans cesse, afin que je n'entreprenne rien d'indigne d'une divinité vraiment morale, et que je n'étende pas les mains vers des tâches impliquant simplement l'occasion d'un nouvel et plus pénible labeur. Amour de la Gloire, montre-moi combien vilaine à voir, combien honteuse en soi est l'inquiétude de sa sécu-

[1] Allusion transparente à son propre sort. Tout ce passage — à peine teinté d'amertume — se signale par une grande noblesse d'accent. Bruno a déjà souffert pour son idéal philosophique. Mais il ne renonce pas — et il ne regrette rien!

[2] *Tuo natio albergo.* Au sens large = casa. Sur le pays natal de Bruno, cf. *Spaccio* (W., II, 152-154; L., 452-454; G., II, 68-71, avec les notes jointes).

[3] *Amichevole* — au sens large. Il ne s'agit pas seulement des rigueurs du climat, — moins agréable que celui de Naples, — mais aussi de l'*accueil* réservé à Bruno (cf. notre *Courant libertin*, p. 541).

[4] Omnes morimur et quasi aquae dilabimur in terram, quae non revertuntur (II, *les Rois*, XIV, 14 B.).

rité personnelle, au début et comme au seuil de tout effort! Sagacité, fais qu'au lieu de m'écarter soudain des choses douteuses et incertaines, et de leur tourner le dos, je m'en tienne, dès l'abord, éloignée et comme à l'abri[1]. Marche derrière moi et brouille les empreintes de mes pas, afin que mes ennemis ne retrouvent pas ma trace et ne m'accablent point du poids de leur fureur. Conduis-moi par des sentiers passant à bonne distance des endroits où demeure la Fortune, car celle-ci, n'ayant pas les bras longs, ne peut s'occuper que de ses voisins immédiats, et n'agite que ceux qui sont déjà à l'intérieur de son urne. Veille à ce que je tente seulement ce que je suis de taille à exécuter. Dans mon labeur rends-moi plus prudente que brave, si tu ne peux m'assurer à un égal degré ces deux qualités. Que ce travail soit à la fois occulte et à ciel ouvert. A ciel ouvert, pour que nul n'ait besoin de s'en enquérir avec force investigations; occulte, pour que, cependant, loin d'apparaître à tous, il ne se révèle qu'à une élite. Tu n'ignores pas, en effet, que ce qui est caché suscite la recherche, et que ce qui est fermé sous serrure attire les voleurs. En outre, on n'attache aucun prix à ce qui est ostensiblement exposé ; on ne songe pas à fouiller un coffre ouvert; on n'attribue ordinairement aucune valeur à l'objet que l'on ne voit pas dissimuler et garder avec un soin jaloux[2]. Quand je me heurte à de gênantes, à d'irritantes difficultés qui m'arrêtent, Energie morale[3], fais à plusieurs reprises retentir à mon oreille cette sentence, clamée par la voix de ta vivace et bouillante ardeur :

[1] ... *Mi discoste in salvo*. Pas de lâche capitulation, une fois la tâche entreprise! Mais, auparavant, de la circonspection! « Prudence est mère de sûreté. » — On constatera que toutes ces vertus se complètent, ou même se corrigent les unes les autres.

[2] Remarque pénétrante, — comme celle qui, plus haut, concerne l'*aléa* de la Fortune. Ce qui est caché, comme ce qui est incertain, a le privilège d'intriguer la curiosité humaine.

[3] *Animosita* non pas dans le sens du substantif français : animosité, — mais dans une acception voisine de celle d'*animo* : courage, force morale).

*Tu, ne cede malis, sed contra audentior ito*[1].

Et toi, Réflexion, indique-moi quand il convient d'interrompre, d'abandonner une entreprise mal amorcée ; oriente au mieux mon effort, non pas vers l'Or, non pas vers ces biens qui séduisent les âmes vulgaires et sordides[2], mais vers ces trésors qui, loin d'être comme les autres engloutis et dispersés par le Temps, sont honorés à leur prix et recueillis dans les champs de l'Eternité. Ainsi, on ne pourra pas dire de moi ce qu'on dit de tant d'autres :

*Meditantur sua stercora scarabaei.*

Toi, Patience, donne-moi la fermeté, la maîtrise de moi-même ; procure-moi ce loisir de choix qui n'a pas pour sœur la Paresse, mais l'Endurance. En me détournant de l'agitation turbulente, enseigne-moi l'action sans fièvre ni inquiétude. Tu m'empêcheras alors de courir, selon mon caprice, vers des gouffres affreux, vers de funestes écueils ; tu me dissuaderas de lever l'ancre, de détacher du rivage ma barque, au risque de me livrer à la merci des invincibles tourbillons de la mer déchaînée. Tu me laisseras, de la sorte, le temps de m'entretenir avec la Réflexion : celle-ci concentrera mon attention d'abord sur moi-même, puis, successivement sur ce que j'aurai à accomplir, sur le but ultime et les raisons que j'ai d'y tendre, sur les circonstances, sur le moment et le lieu opportun, enfin, sur les modalités[3]. Accorde-moi ce Loisir qui me permettra de faire des choses plus belles, meilleures, bref, de toute façon plus achevées que celles qui, derrière moi, resteront en suspens ; car, dans la maison du Loisir siège le bon Conseil, et c'est là que, mieux que partout ailleurs, on est en mesure de

[1] Virgile, *Enéide*, VI, 95.

[2] *Sordidi* — de *sordes* = avarice.

[3] Au sens large, — désignant à la fois les *moyens* à employer et les *concours* à s'adjoindre.

s'intéresser aux conditions de la vie heureuse, c'est de là qu'on domine le mieux du regard les occasions favorables; c'est là que l'on amasse les moyens et ressources nécessaires aux brillantes réussites : impossible, en effet, de fournir une bonne course si, auparavant, on n'a pas goûté un suffisant repos! Que par tes soins, noble Loisir, je mérite de passer pour moins oisive que les autres, s'il est vrai que c'est par ton entremise que je suis à même de rendre service à la collectivité, et de défendre ma patrie plus utilement avec ma parole et mes exhortations que soldat, tribun ou imperator, avec le glaive, la lance ou le bouclier! Généreuse, héroïque, vigilante Crainte, approche-toi; harcèle-moi avec ton aiguillon, de telle manière que je ne sois pas plus tôt rayée du nombre des êtres illustres que du nombre des vivants! Avant que l'engourdissement des ans ou du trépas ne m'ôte l'usage de mes mains, fais que je sois si abondamment pourvue d'œuvres que rien ne puisse m'en ravir l'éclat. Prévoyance[1], prends garde à ce que la toiture soit terminée avant que la pluie ne survienne; prends garde à ce que, contre les vents du Nord ou du Midi, cortège d'un hiver difficile[2] et troublé, soit arrangé l'abri de solides fenêtres. Souvenir d'une carrière bien remplie, tâche que la vieillesse et la mort m'enlèvent avant d'avoir ruiné ma vigueur intellectuelle. Rends-les moi aimables, désirables, et non pas amères, — ô Peur de perdre trop tôt la renommée acquise ici-bas! »

Saul. — Voilà, Sofia, la plus appréciable, la plus honorable recette contre la tristesse et la douleur qu'apporte avec lui l'âge mûr, et contre l'importune terreur de la mort, qui, depuis le moment où ils se servent de leurs sens, hante

[1] *Sollecitudine*. Comme il s'agit ici d'une vertu *secondaire*, qui prête son concours à cette Activité *déjà* désignée par ledit substantif, — nous sommes amené à user d'un « équivalent », que nous inspire l'idée essentielle de la phrase.

[2] *Lubrico e inquieto*.

tyranniquement l'esprit de tous les êtres animés. A ce sujet, Tansillo, le poète de Nola, a dit en termes parfaits :

« Ils vivent contents, ceux qui ne sont pas ingrats envers le ciel, ceux qui, à l'égard des hautes entreprises, n'ont pas fait preuve d'une languisssante tiédeur. Au sein du radieux été de leur existence, ils n'ont pas à se plaindre, lorsque la neige, les frimas tombent sur les collines dépouillées d'herbe et de fleurs, — même si, comme la couleur de leur chevelure et la fraicheur de leur visage, changent leurs goûts avec leur genre de vie ! Non, l'agriculteur n'a pas à gémir, pourvu qu'à l'époque voulue, il puisse faire sa moisson[1]. »

Sof. — Fort bien dit, Saulino ! Mais il est temps que tu te retires, car j'aperçois mon intime ami, le dieu à la grâce si pleine de charmes, et dont la physionomie attire les regards. Il s'approche, venant de l'Orient !

Saul. — Entendu, Sofia ! Demain, à l'heure habituelle, si cela doit t'être agréable, nous nous reverrons ! Dans l'intervalle, je repasserai et préciserai en mon esprit ce que tu m'as appris aujourd'hui, afin que, s'il en est besoin, je retrouve plus aisément, en ma mémoire, avec leur plein relief, toutes tes idées, et qu'à l'avenir, je sois moins embarrassé pour y faire participer les autres.

Sof. — O prodige ! le voici, le voici ; plus que de coutume, la rapidité de son vol fait frémir son plumage ! Contrairement

[1] Tansillo, *Vendemmiatore*, st. 5ª, éd. Flamini, p. 53. Mais Bruno arrange à sa guise le texte de Tansillo, que voici :

Tutte le donne che son grate al Cielo,
E non hanno qual voi rigidi i cuori,
Vivon contente : e poi che neve e gelo
Copron la terra in vece d'erbe e fiori,
Ancor che col piacer cangino il pelo
Nuova pensier non han che l'addolori :
Non ha l'agricoltor, etc.

à l'ordinaire, — que vois-je ? — il ne joue pas avec son caducée, ne frôle pas l'air limpide du battement léger de ses ailes; il me semble inquiet, affairé. Tiens, il me fixe ; il me donne à comprendre par l'expression de son regard que l'anxiété qui le travaille ne dépend nullement de questions qui me concernent.

Merc. — Que le Destin te soit toujours propice, qu'impuissante contre toi soit la rage du Temps, ma chère et gentille fille, sœur et amie[1] !

Sof. — O mon dieu si beau, pour quel motif parais-tu si troublé, quoique envers moi tu prodigues autant que jamais les séductions de ta grâce si affable ?... Je t'ai vu arriver tel un courrier : à en juger par ta mine, on dirait que tu es plus pressé de déguerpir que disposé à me tenir quelques instants compagnie !

Merc. — Le motif ? C'est que je suis envoyé en hâte, par Jupiter, pour prévenir ou pour étouffer l'incendie que, dans le royaume parthénopéen, a commencé d'allumer la démente et farouche Discorde.

Sof. — Comment cette funeste Erinnye[2], franchissant les Alpes et la mer, s'est-elle avisée de venir en ce noble pays ?

Merc. — Elle y a été appelée par la folle Ambition, par la Confiance sottement illusoire de certains ; elle y a été attirée par des promesses, sans doute assez larges, mais à coup sûr

[1] Généalogie un peu ... chaotique ! C'est là une accumulation hyperbolique d'appellations d'amitié : Mercure veut manifester sa tendresse à l'égard de Sofia, en même temps que faire excuser sa précipitation. Il accable donc Sofia sous ces « politesses » empreintes d'une exubérance bien italienne !

[2] Symbole des *guerres de religion*, qui n'ont jamais sévi en Italie. Sur l'Italie et la Réforme, cf. le résumé d'un article de M. Rodocanacchi : *appendice* de notre *Courant libertin*.

fort aléatoires; elle s'est sentie excitée par une fallacieuse Espérance, impatiemment attendue par ce double Souci[1] qui pousse le peuple à souhaiter le maintien de cette liberté dont il a toujours joui, tout en redoutant de tomber sous un plus étroit servage, — et le prince, à appréhender la perte de tout pour avoir voulu trop étreindre[2] !

Sof. — Mais la cause initiale, le germe premier, où les trouver?...

Merc. — Dans l'extrême Avidité qui, sous couleur d'appuyer la Religion, sert ses propres intérêts[3] !

Sof. — Prétexte mensonger, à mon avis, et, si je ne m'abuse, inexcusable! Car on ne cherche pas de remèdes, on ne prend pas de précautions là où aucune catastrophe, où aucun péril ne menace, là où les âmes sont ce qu'elles étaient auparavant[4], là où le culte de cette divinité, la Discorde, ne risque pas d'être florissant comme en d'autres régions !

[1] Gelosia = soin jaloux (la gelosia della propria dignità).

[2] « Qui trop embrasse mal étreint ». Double conseil de *modération*.

[3] C'est là, vraisemblablement, une allusion à la tentative faite, en 1547, par don Pierre de Tolède, pour introduire à Naples l'Inquisition espagnole. D'où, le 17 mai, soulèvement général ; deux mois de désordres ; de nombreuses arrestations ... et une amnistie, payée 100.000 ducats aux Espagnols!... (cf. Spampanato *G. B. e la letteratura dell'Asino*, Portici, 1904, p. 105 et sq.).

Il est superflu de conjecturer, avec Spampanato, que Bruno avait connu tous ces détails par l'entremise d'un réfugié napolitain, rencontré à Genève postérieurement à 1578, le marquis Galéas Caracciolo (cf. Berti, *Vita*², 904) : Bruno, avant de quitter l'Italie, pouvait fort bien avoir entendu parler de l'émeute... et de sa conclusion! En tout cas, l'*exemple* historique est très heureusement choisi, — beaucoup mieux que ne l'aurait été la révolte, de mai 1585, contre l'accaparement des grains par le vicomte d'Ossuna, — puisque le Nolain veut souligner le *prétexte religieux*.

[4] « Naples est une cité très religieuse, que n'a jamais souillée l'hérésie. » (Summonte, *Hist. della città e del regno di Napoli*. Ibid., Raimondi e Vivenzio, *1749*; t. V, p. 280-1). — Spampanato, *op. cit.*, p. 108. Aujourd'hui encore, le culte y est mêlé de pratiques superstitieuses... et un peu théâtrales, qui s'écartent complètement de l'esprit de la Réforme.

Merc. — Même en pareille hypothèse, ce ne serait pas à l'Avidité, mais à la Prudence et à l'Equité qu'il faudrait demander aide et guérison ; car c'est l'Avidité qui a soulevé le peuple et qui l'a jeté en cette frénésie, c'est elle qui semble offrir aux esprits révoltés l'occasion et le conseil, non pas tant de défendre une liberté légitime, que d'aspirer à la plus injuste des licences et de s'abandonner, selon le penchant profond de la multitude bestiale, et avec une sorte d'obstination, aux excès les plus effrenés et les plus pernicieux[1].

Sof. — Dis-moi, si cela ne t'ennuie point, comment l'Avidité entend y remédier.

Merc. — En aggravant les peines des délinquants, mais de telle façon que le châtinent d'un coupable frappe également beaucoup d'innocents, parfois même des sages, et qu'ainsi, de plus en plus, le prince ne cesse de s'engraisser[2].

Sof. — Il est, sans doute, naturel que les brebis, qui ont un loup pour maître, en soient punies en étant dévorées par lui!...

Merc. — Il est à craindre que, souvent, la seule faim insatiable et gloutonne[3] du loup ne suffise pour en faire des coupables! C'est contre tout droit que la mère et les agneaux pâtissent à la place du père[4] !

Sof. — Il est vrai que je n'ai jamais rencontré un aussi infâme jugement que chez les barbares tout à fait sauvages. Je crois que la première idée en est due aux Juifs, race si

[1] Cf. Bruno, nous l'avons remarqué, se méfie de certaines tendances de l'âme populaire.

[2] Summonte est absolument de cet avis, *op. cit.*

[3] La solà cupa fame e *ingordiggia* del lupo. On dirait l'esquisse d'une fable de La Fontaine!

[4] *Multati* — au sens large. Il ne s'agit pas seulement d'une « amende ».

pestiférée, si lépreuse, si dangereuse à tous les points de vue, qu'elle mériterait d'être exterminée avant sa naissance[1]! Mais, pour en revenir à la question, telle est donc la raison pour laquelle tu parais si trépidant, si fiévreux, et dans l'obligation de me quitter sans délai?

Merc. — Oui! J'ai voulu pousser une pointe jusqu'ici pour m'entretenir avec toi, avant de gagner les contrées vers lesquelles se dirige mon vol : j'aurais été fâché de te faire attendre en vain et de manquer à ma promesse d'hier. Déjà, j'ai touché un mot de tes affaires à Jupiter, qui m'a l'air plus disposé que d'habitude à te faire plaisir. Toutefois, pendant quatre ou cinq jours, et particulièrement aujourd'hui, pas un instant de liberté pour causer avec toi des démarches ou des moyens intéressant ta requête! Patiente un peu durant ce laps de temps, car il vaudra mieux s'adresser à Jupiter et au Sénat, quand ils seront débarrassés des autres soins qui, comme tu peux le penser, les absorbent actuellement[2].

Sof. — J'y consens volontiers : cet ajournement ne fera que garantir à ma supplique une meilleure présentation! A vrai dire, désireuse de te soumettre aujourd'hui le texte de ma requête pour ne pas faillir à mon engagment, j'ai procédé avec trop de précipitation pour être satisfaite de mon travail; j'estime, en effet, que l'exposé des motifs doit être plus détaillé que dans cette esquisse. Je te la mets en mains, afin que, si tu en as le loisir pendant ton voyage, tu examines l'ensemble de mes griefs.

Merc. — Compte sur moi; mais il y aura avantage à ce que tu profites de mon absence pour rédiger un mémoire plus long et plus minutieux, qui permette de ne négliger aucun point de la cause. Maintenant, je pars; je vais, pour confondre

[1] *Spinta* = *spenta*.

[2] « Il vaut mieux s'adresser à Dieu qu'à ses saints », dit le proverbe.

la Force, susciter l'intervention de la Ruse[1]. Celle-ci, conjointement avec la Tromperie, établira à la dictée une lettre traîtresse contre les projets cupides de la prétendue révolution. Cette fausse lettre détournera les Turcs de toute attaque par mer[2], fera obstacle à la fureur gauloise qui, d'au delà les Alpes, s'avance à grands pas vers nous[3]. A défaut de la Force, elle sera le plus sûr moyen de dissiper l'ardeur téméraire des séditieux, de ramener la tranquillité dans le peuple comme dans le cœur du prince, et d'expulser avec l'aiguillon de la Crainte l'Ambition toujours altérée et l'Avidité toujours inassouvie[4]. Ainsi, on sera en mesure de rappeler d'exil la Concorde, de replacer enfin la Paix sur son trône, en restaurant sur des bases fermes l'ancienne manière de vivre, et en extirpant cet amour de la Nouveauté, aussi gros de périls qu'entaché d'ingratitude[5].

Sof. — Va donc, ô mon cher dieu ! Plaise à la Destinée que tous tes desseins s'accomplissent avec bonheur, afin que la guerre, mon ennemie, ne vienne pas plus troubler mon repos que celui des autres !

[1] En 1558, la diplomatie « habile » d'Alba et du pape Paul IV réussit à prévenir le développement d'une guerre dangereuse avec la France, à propos de la domination espagnole sur l'Italie méridionale.

[2] La flotte turque, assez souvent, au XVI^e siècle, avait attaqué les rivages, — et même les ports plus ou moins fortifiés, de l'Italie méridionale : en 1558, elle avait saccagé Sorrente.

[3] Henri II, roi de France, menaçait d'envahir le royaume de Naples. Mais Bruno semble dire qu'il était appelé par les insurgés napolitains, qui attendaient aussi l'aide des Turcs, du côté de la mer.

[4] Avarizia *senza here* = équivalent de « *la sete* », dont Bruno a déjà usé à propos de l'Ambition (même expression : W., II, 246-7 ; L., 552-3 ; G., II, 205).

[5] On dira peut-être que Bruno, si sévère pour « l'esprit de nouveauté » qui prépare schismes, hérésies ou révolutions, a cependant essayé, pour son compte, de « renouveler » la métaphysique religieuse ! Il estimait, sans doute, que les transformations ou les adaptations, telles qu'il les rêvait dans l'ordre *dogmatique*, étaient mieux faites pour *unir* entre eux tous les membres de la grande famille des « croyants », des spiritualistes, que pour créer la division et rompre la concorde (cf. notre *Commentaire*).

# COMMENTAIRE[1]

Le lecteur tant soit peu familiarisé avec les philosophes de l'antiquité grecque et qui, après avoir parcouru l'analyse du « mythe » du *Spaccio*, aura pris la peine de rapprocher de notre traduction les notes indiquant sources, analogies ou coïncidences de doctrines, se sera aisément persuadé que l'éthique de Bruno doit beaucoup à la spéculation hellénique, où ce penseur de la Renaissance, cet humaniste, a, comme la plupart de ses contemporains, puisé très librement bon nombre de ses inspirations. Mais cette sorte de mosaïque n'en reste pas moins *originale*, ainsi que nous le verrons, par la vigueur et la hardiesse de la synthèse, par la netteté et la couleur de l'empreinte qu'y a laissée la personnalité de l'auteur, et aussi par certains détails, assez nouveaux pour l'époque, et qui amorcent telle ou telle théorie moderne. — Le point important, c'est de chercher comment Bruno a utilisé les « emprunts » en question, comment il les a groupés, dans quel esprit et dans quel sens il a construit sa hiérarchie des « vertus », et quels rapports étroits sa morale entretient avec sa métaphysique.

[1] Nous nous bornerons à fournir, dans ce Commentaire, les références indispensables, en renvoyant le lecteur aux développements ou aux citations de notre ouvrage sur la *Pensée italienne* et le *Courant libertin*, et sans reproduire le contenu des notes déjà rattachées à notre traduction. Nous consacrerons les références de ce Commentaire *surtout* aux théories éparses dans les autres parties du *Spaccio*, ou dans les autres écrits de Bruno, et qui éclairent son éthique. — Afin d'éviter de fastidieuses redites, *nous soulignerons les idées essentielles et nous imprimerons « en italiques » les phrases qui devront être considérées comme représentant nos* CONCLUSIONS.

Or, si, le plus souvent, ces souvenirs ou ces influences se rejoignent et se complètent, parfois cependant ils se contrecarrent les uns les autres. Quiconque lit d'affilée le *Spaccio* et les *Eroici furori* éprouve une impression si complexe qu'ayant constaté une sensible différence de ton et même de tendance entre ces deux ouvrages, l'un surtout pratique, l'autre nettement mystique, il est tenté de conclure à de radicales divergences ou d'interpréter à contresens celles qu'il a cru observer : écueil que n'a pas toujours évité Felice Tocco! Nous reviendrons sur ce problème. Comment, d'autre part, ne pas être frappé de certains flottements ou entrecroisements, — du reste, exceptionnels, — qui semblent nuire à l'unité profonde de chacun de ces dialogues, si on l'envisage comme une sorte de symphonie harmonieusement cohérente où, en principe, ne devrait se rencontrer aucune dissonance? Ainsi, il arrive que Bruno introduise dans le *Spaccio* des formules concernant le mouvement de volonté et d'amour qui prépare l'âme à l'extase[1] et, dans les *Eroici furori*, des pages où il exalte ce sens délicat du « juste milieu[2] » qui sait se tenir à égale distance des extrêmes ou même concilier les contraires. Dans le *Spaccio*, déjà, il traite de cette « simplicité[3] » qui nous fait ressembler à l'Un divin, et, dans les *Eroici furori*, il célèbre cette impassibilité sereine, cette ataraxie[4], dont il fait honneur aux épicuriens, — en colorant, d'ailleurs, leur doctrine d'une nuance de pessimisme un peu inattendue, — et dont il avait déjà parlé à propos de la Sollecitudine[5]. *C'est que son éthique n'est pas d'une seule coulée. C'est aussi qu'elle comprend plusieurs étapes ou plusieurs degrés. C'est surtout qu'elle reflète la variété des influences livresques que le Nolain a subies* successivement, ou des enseignements reçus,

[1] W., II, 213-225; L., 517, 529; G., II, 158-9, 174.
[2] W., II, 324-27; L., 635-37; G., II, 325-7.
[3] W., II, 189-191; L., 491-93; G., II, 122-25.
[4] W., II, 366-8; L., 679-81; G., II, 385-6. Cf. Tocco, *le Op. lat.*, p. 397, n. 2.
[5] *Spaccio*, W., II, 192-93; L., 495-96; G., II, 127.

qui se sont plus ou moins logiquement « associés » à ses tendances personnelles et fondus avec les résultats de ses réflexions. A cette variété, on pourrait dire à cette bigarrure, n'ont pas peu contribué le *choix même de son « maître »* de prédilection, le caractère assez « hétéroclite » et touffu de ce néo-platonisme qui constitue la trame même de sa pensée. En effet, l'éclectisme de Bruno, — naturellement souple et hospitalier au point de commettre certaines confusions involontaires ou certaines assimilations arbitraires[1], — est *dominé* de façon quasi constante par le système de Plotin, *essai de synthèse habile*, qui lui-même conserve des diverses formes de la spéculation antique tout ce qui lui paraît solide, durable et, plus encore, tout ce qui est compatible avec le principe de « perfection ». De fait, ce néo-platonisme, — un peu composite et qui, à la rigueur, aurait presque suffi à lui offrir comme un panorama des systèmes antérieurs, aperçus en leurs lignes essentielles, — *ce néo-platonisme lui a fourni une bonne partie des « motifs » de son éthique et, plus spécialement peut-être, ce qu'on pourrait appeler l'ossature générale* dans laquelle il a encadré et rajusté des éléments épars et quelquefois un peu contradictoires. C'est donc en précisant tel ou tel point capital du plotinisme que nous arriverons à déterminer, sur les problèmes essentiels, l'attitude de Bruno à laquelle, trop souvent, on a appliqué des qualificatifs inexacts ou sommaires, faute de saisir certaines nuances et de distinguer certains « moments » de l'histoire des idées. On ne comprendrait rien à l'éthique du Nolain si on la séparait des prémisses de sa philosophie, qui elle-même est toute imprégnée de néo-platonisme. *En conséquence, notre Commentaire partira d'une étude de ces bases profondes, de ces substructions primordiales, — que nous avons eu l'occasion de caractériser*

[1] P. ex. : assimilations forcées entre les doctrines d'Anaxagore ou d'Empédocle et celles des néo-platoniciens. — *Della Causa*, W., I., 235-6; L., 230-231; G., I, 173. — W., I, 241-2; L., 237; G., I, 182. — W., I, 245; L., 241; G., I, 188.

*dans un autre ouvrage, — pour essayer ensuite de pénétrer le dessein de Bruno, d'en marquer la portée, l'intérêt et aussi les lacunes, d'en souligner le lien avec une conception personnelle de la religion, enfin, d'en laisser prévoir l'influence ou le rayonnement.*

## I. — LES FONDEMENTS MÉTAPHYSIQUES DE LA MORALE DE BRUNO

Nous avons signalé ailleurs[1] la diffusion et la transmission du néo-platonisme à travers le Moyen Age et le XVI^e siècle : recueilli, analysé ou combiné tant bien que mal avec d'autres doctrines par de nombreux Pères de l'Eglise, tels que saint Clément d'Alexandrie, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille[2], saint Augustin ; répandu par le pseudo Denys l'Aréopagite, dont plusieurs papes avaient invoqué l'autorité, et par Origène[3], dont l'influence s'était exercée sur tant d'esprits ; mêlé intimement à la philosophie arabe[4] et à la philosophie judaïque ; mis au premier plan par

[1] *Courant libertin*, c. II.

[2] Cf. l'*Appendice* de notre *Courant libertin*.

[3] Cf. *Ibid.*

[4] P. ex. : Al. Gazel (Gazali), Averroès, Avicebron (Ibn Gebirol). Bruno se réfère plusieurs fois à Al. Gazel, *Cena*, W., I, 172-3; L., 169-70; G., I, 87. — *Eroici furori*, W., II, 425-6; L., 741-2; G., II, 470. — *De Immenso*, I, 4 (*Op.*, I, 1, 217). — Sur ce théologien, cf. Carra de Vaux, *Gazali*, Paris, Alcan, 1902. — De même, en ce qui concerne Averroès. — *Della Causa*, W., I, 273-4; L., 270-1; G., I, 230. — *Del Infinito*, W., II, 67-8; L., 362; G., I, 360. — *Ibid.*, W., II, 84-5; L., 379-80; G., I, 386. — *Cabala*, W., II, 279-80; L., 588-9; G., II, 257. — *Eroici furori*, W., II, 364; L., 676-7; G., II, 382. — *Ibid.*, W., II, 425-6; L., 741-2; G., II, 470. — *De Immenso*, I, 6 (*Op.*, I, 1, 221). Cf. Tocco, *Fonti*, p. 27-29. — De même, en ce qui concerne Avicebron : *della Causa*, W., I, 250-1; L., 246-7; G., I, 197. — W., I, 256-7; L., 253-4; G., I, 206. — W., I, 269; L., 265-6; G., I, 224. — Cf. Tocco, *le Op. lat.*, p. 345. — *Fonti*, 29-31. — Wittmann, *G. Brunos Beziehungen zu Avencebrol* (*Arch. f. Gesch. d. Phil.*, 1900, XIII, 147-52). — Mac Intyre, *Op. cit.*, 135-136. — Sur ce philosophe, outre l'ouvrage classique de Munk, cf. Guttmann, *Die Philos. d. Sal. ib*

*n*

Nicolas de Cusa[1], puis par l'école florentine[2] qui réagissait contre un péripatétisme plus ou moins authentique : dégagé en pleine lumière par les traductions et les ouvrages de Gémiste Pléthon, de Marcile Ficin, de Francesco Patrizzi[3], de Pic de la Mirandole : exploité, directement ou indirectement, par la plupart des penseurs, orthodoxes ou indépendants, de la Renaissance, y compris les Padouans[4] : il occupait une place d'honneur dans l'enseignement et, même à travers certains chapitres de la Scolastique, il se rappelait à l'attention éveillée du dominicain Giordano Bruno, lorsque celui-ci, dans l'ombre du cloître, se penchait sur les livres ou écoutait les leçons de ses maîtres. Plus tard, délivré de toute contrainte, le Nolain devait s'initier plus complètement encore au plotinisme, sans même négliger les disciples, plus ou moins téméraires, de l'auteur des Ennéades, ceux qui comme Scot Erigène, Amaury de Bène ou David de Dinant[5], avaient sans doute fait dévier son système vers un panthéisme explicite et

*Gebirol*, Göttingen, 1889, et M. Wittmann, déjà cité, — *Die Stellung d. Thomas v. Aquin zu Avencebrol* et *Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gebirols) im Entwicklungsgang des arabischen Philosophie*, in *Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters*, B. V, H. I, Münster, 1905.

[1] Bruno s'y réfère souvent : *Cena*, W., I, 154, 161-2 ; L., 152-3, 159 ; G., I, 63, 71. — *Della Causa*, W., I, 288-92 ; L., 285-90 ; G., I, 252-256. — *Del Infinito*, W., II, 54-5 ; L., 347-9 ; G., I, 338-9. — *Spaccio*, W., II, 213-14 ; L., 517-18 ; G., II, 159. — *De Immenso*, IV, 7 (*Op.*, Fior., I, II, 40). — *Oratio valedictoria* (*ed.*, Fior., I, I, 17). Cf. Clemens, *G. B. und Nic. v. Cusa* (Bonn, 1847). — Tocco, *Le fonti più recenti della fil. del B.* (*Rend. della Acc. d. Lincei, Sc. mor.*, 1892, v. I, fasc. 7-8, § 6).

[2] Cf. notre *Courant libertin*, p. 180 et sq.

[3] Sur les relations intellectuelles de Bruno et de F. Patrizzi, cf. Fiorentino, *B. Telesio*, I, 370-6. — Tocco, *Fonti*, 35-7. — Il semble que Bruno, quand il écrivait le *Spaccio*, ne pouvait connaître de Patrizzi que les *Discussiones peripateticae* (1571-81).

[4] Cf. notre *Courant libertin*, p. 236-8, 250, 265, 282-5, etc. (Cremonini, Cardan, etc.)

[5] Cf. *Ibidem, appendice*. Sur David de Dinant, en particulier, cf. *della Causa*, W., I, 206-7 ; L., 203 ; G., I, 133. — *Ibid.*, W., I, 278-9 ; L., 275-6 ; G., I, 237. — *De Vinculis in genere* (1591), *Op.*, III, 696.

catégorique annonçant le spinozisme. Quoi qu'il en soit, indiquons brièvement la *position exacte* et l'*esprit* de ce système, tel qu'il se présentait à Bruno avant toute déformation, avant même toute tentative de « conciliation » avec l'orthodoxie que venait de « fixer » le Concile de Trente. L'*identité* doctrinale ne manquera pas de frapper tout lecteur avisé du second livre du *Spaccio* et des *Eroici furori*. Nous verrons tout ce qui subsiste de plotinisme en ces dialogues, assez divers d'apparence.

Selon Plotin[1], toutes choses, en commençant par les trois hypostases, sortent par « procession » du premier principe, s'engendrent les unes les autres, de telle manière que, sur une ligne immense, chaque être occupe un point toujours distinct, sans être séparé de l'être générateur ni de l'être engendré, dans lequel il passe, mais où il n'est pas absorbé. De même, le principe supérieur lui communique de son être, sans rien perdre de sa richesse et sans subir aucun changement. La procession part de l'Un, d'où s'écoule, comme la lumière émane du soleil, l'Intelligence ou deuxième hypostase. De l'Intelligence, à son tour, procède l'Ame. *L'Un est le premier, le Bien, l'Absolu, le Simple, l'Infini*, qui manifeste sa puissance en produisant tous les êtres intelligibles. Indivisible, échappant à toute détermination, à toute mesure, au temps et à l'espace, il est le nombre Un, *la Raison une qui embrasse le tout*. Par le rayonnement et l'effusion de sa puissance, il est la source profonde de la vie. Il est le désirable et n'est point par hasard ce qu'il est. Son existence, son essence, son acte ne font qu'un : son existence contient donc l'acte de se choisir et de se vouloir

[1] Cf. notre *Courant libertin* (c. II et *passim*), et surtout Picavet, *Esquisse des phil. médiévales*, Paris, Alcan, 1907 (notamment p. 50-52, 100-110). *Essais sur l'hist. gén. et comp. des théol. et des phil. méd.*, *Ibid.*, 1913, *passim*. — Outre les différences de détail que nous avons données dans notre traduction, on en trouvera un certain nombre dans ce Commentaire, au fur et à mesure que la logique de notre démonstration appellera l'examen de tel ou tel point de la doctrine plotinienne.

soi-même, car il n'y a rien autre chose que le Bien qu'il eût souhaité d'être. Étant cause de lui-même, tirant son être de son propre fonds, l'Un existe d'une manière suprême et transcendante ; il est l'indépendance, il est la liberté. Parce qu'il s'aime, il se confère l'existence : il y a en lui identité du désir et de l'essence. Acte immanent, ayant une intuition simple de lui-même par rapport à lui-même, il est une action intelligente ou, autrement dit, une supra-intellection éternelle[1] ; mais, son être étant identique à son acte créateur et à sa génération éternelle, sans que rien puisse borner, expliquer ou promouvoir sa volonté, il est aussi l'acte premier. Comme il n'est relatif à rien, comme il est infiniment supérieur à toute définition quantitative ou qualitative, comme il ne relève que de lui-même, il est l'Absolu. Cause suprême, il renferme à la fois toutes les causes intellectuelles qui doivent naître de lui. Il est le Convenable pour lui-même et pour les autres, puisque, étant ce qu'il a voulu être, il a projeté sur les autres ce qu'il a voulu et leur a donné à chacun sa forme. *A ce titre, il s'appelle Providence.* De ce qu'il est le désirable même, de ce que toutes choses aspirent à lui qui n'aspire à rien, il résulte qu'il *est le Bien transcendant ;* tous les autres êtres y participent dans la mesure où ils en sont capables, en se détachant des passions et des plaisirs éphémères, en se purifiant de leurs souillures, en cultivant avec désintéressement la science et l'art, en cherchant à atteindre cet ineffable état de l'extase, où, franchissant le seuil du monde intelligible, l'âme se replonge dans le sein de l'Absolu et s'unit intimement à Dieu. Cette *conversion*, qui ramène les êtres à leur source, complète en sens inverse le mouvement circulaire du dynamisme universel, qui rejoint son point de départ...

Précisons encore ce que Plotin entend par la seconde et la troisième hypostases, que l'on pourrait considérer comme les

[1] Cf. dans le *Spaccio* et dans les *Eroici furori*, les passages concernant le *Simple*.

étapes intermédiaires de cette évolution ininterrompue et merveilleuse. *C'est en elles et par elles* que se manifeste, avec toute sa fécondité inépuisable et sa régularité harmonieuse, l'action divine. L'Intelligence englobe dans son universalité toutes les intelligences particulières. Ses idées sont les formes pures, les essences, les types de tout ce qui existe dans le monde sensible[1]. Elles sont aussi les nombres premiers et véritables contenus dans le Nombre universel et essentiel. *En elle résident la vie parfaite et la sagesse suprême.* Elle assure la durée du cosmos, soumis à des lois stables, et où le mal ne doit être conçu que comme le moindre degré du bien, ce cosmos étant à l'image de l'Intelligence divine. *La beauté qui se reflète dans les objets sensibles se trouve éminemment dans les idées ou formes qui, elles-mêmes, en reçoivent le rayonnement de l'Un ou du Bien*[2]. C'est grâce à l'Ame du Monde[3] que l'univers, dans son ensemble, constitue un Animal vivant et organisé. C'est elle qui transmet les formes à l'âme inférieure, sorte de puissance naturelle et génératrice. Les

[1] L'Intelligence renferme en elle les Idées. Celles-ci sont de deux sortes : il y a, d'une part, les genres (γένη) ou formes générales de toutes les existences, savoir l'être (ὄν), l'identité (ταυτότης), la différence (ἑτερότης), le repos (στάσις), le mouvement (κίνησις), et, d'autre part, les types spécifiques des êtres individuels (εἴδη). On peut considérer tous les genres comme des modifications de l'être unique, et tous les types spécifiques comme se résumant en un seul : le Type universel ou l'Idée d'univers (κόσμος νοητός). Tout ce qui existe dans le monde visible a son Idée correspondante, son prototype, dans le monde intelligible. Il n'y a pas seulement l'Idée d'homme, mais il y a l'Idée de Socrate, de Platon et ainsi de suite, c'est-à-dire autant d'Idées que d'individus.

[2] Cf. *Ennéades*, V., IX, 2.

[3] L'émanation de l'Intelligence, c'est l'Ame (ψυχή), semblable mais inférieure au νοῦς. En effet, la raison trouve en elle-même des Idées, qui sont sa propriété immanente et sa substance : l'âme est obligée de les chercher, de s'élever à elles par la réflexion (διάνοια), et ce qu'elle obtient par ce travail, ce ne sont pas les Idées elles-mêmes, mais leurs images plus ou moins adéquates, de simples notions (λόγοι). Elle n'a pas, comme l'Intellect, l'intuition immédiate et totale ; elle est réduite à la pensée discursive, à l'analyse ; subordonnée à l'intellect, elle tend vers lui, comme la raison, de son côté, tend à Dieu. Sa mission est de devenir ce que l'intellect est *a priori*, c'est-à-dire intelligente (νοερά).

âmes particulières, quoiqu'elles demeurent étroitement unies à l'Ame universelle, gardent leur personnalité distincte. Pareillement, dit Plotin, la science est tout entière dans chacune de ses parties, sans cesser d'être tout entière en elle-même. Les vers pullulent dans un animal qui se putréfie ; les centres de tous les grands cercles concordent avec celui de la sphère : les chants se confondent sans dissonances, tout en restant individuels, lorsque les choristes sont tournés vers le chef du chœur et attentifs à sa direction. De cette Ame procède le corporel, qui est baigné dans cet océan de l'être comme un filet dans la mer, et qui, selon les trois degrés de la hiérarchie vivante, a été suscité et créé par une âme rationnelle, animale ou végétative. *Par elle règne ici-bas l'ordre, puisque toutes choses issues d'un même principe tendent à une fin*, la justice, puisque des conséquences naturelles s'attachent à nos diverses actions et rendent heureuses les âmes qui exercent leur Raison et mènent une vie conforme à celle de la Divinité, malheureuses celles qui deviennent esclaves de l'ordre physique de l'univers, en s'abandonnant aux inclinations vicieuses qui naissent de leur commerce avec les choses sensibles. — L'homme est incapable de connaître pleinement, de définir exactement, ni même de désigner Dieu, car la science d'un objet implique le raisonnement, qui comporte lui-même la multiplicité. *A fortiori*, l'Un ne peut-il être révélé par la sensation ou par l'opinion, sa compagne, qui le représenteraient comme une grandeur, une figure ou une masse. Aussi échappe-t-il aux catégories établies par Aristote ou ses successeurs : n'étant relatif à rien, il n'est ni une certaine chose, ni quantité, ni qualité, ni âme, ni intelligence, ni ce qui se meut, ni ce qui est mû. Il n'est ni dans le lieu, ni dans le temps, car il les a « précédés ». Il n'a pas besoin d'un fondement pour y être édifié, d'un cadre pour y être situé. Il est sans forme : c'est pourquoi, il ne relève pas de la science, la γνῶσις opérant sur les formes. Il est le principe d'activité d'où tout émane, où tout retourne. Affranchi de toute déter-

mination, possédant une puissance incommensurable, il est infini. Ayant le Tout sous sa dépendance, il est suprême. Embrassant tout, il est le dehors. Fond ultime et racine de toute réalité, il est le dedans[1]. Excluant de soi toute différence, meilleur que toute chose, il est l'unité du Bien. Il est le soleil du monde intelligible. Mais nous ne pouvons percevoir ici-bas que ses effluves, son rayonnement. Idées reprises et accentuées par un Nicolas de Cusa, dont Bruno fréquemment se réclame[2].

*Bruno s'est beaucoup inspiré des points saillants de ces doctrines plotiniennes, synthèse hardie où se retrouvent, hiérarchisés dans un esprit nouveau, l'Un de Platon, le* Νοῦς *d'Aristote et l'Ame cosmique des stoïciens.* Dans les ouvrages qui correspondent à la seconde phase de sa spéculation, il a développé avec complaisance la théorie de l'Ame du monde, que l'on a le droit de regarder comme la clé de voûte de ce système[3]. Qu'il ait alors amalgamé de façon assez arbitraire, en vertu de ses tendances trop largement éclectiques, aux idées de Plotin des idées empruntées aux Eléates ou aux philosophes arabes, la chose est certaine, et nous en avons fait ailleurs la remarque. Ce qui nous intéresse pour l'instant, *c'est que nous rencontrons dans le Spaccio, et spécialement dans les éclaircissements que Sofia fournit à Saulino au début du deuxième dialogue, la plupart des concepts fondamentaux du néo-platonisme : c'est sur ces concepts que Bruno bâtit son éthique.*

Selon lui, le monde de l'expérience, avec ses formes en

[1] A rapprocher : Bruno, — outre l'ensemble du *Della Causa*, — *Del Infinito*, W., II, 24-5 ; L., 314-5 ; G., I, 290. — W., II, 94 ; L., 389-90 ; G., I, 400. — *De Immenso*, I, 11 (*Op.*, I, 1, 242) ; VII, 13. — *Lampas triginta statuarum*, I, III, 144-5 (*Op.*, III, 41). — *De Minimo*, I, 4 (*Op.*, I, II, 274, 344). — *De Monade*, c. II.

[2] *Opera*, éd. de Bâle, p. 3, 4, 62, 66, 67, citées dans notre *Courant libertin*.

[3] Cf. notre *Courant libertin*, c. V, p. 530-542 (nombreuses citations). — L'anima .. del mondo è il principio formale constitutivo de l'universo e di ciò che in quello si contiene. Dico che, se la vita si trova in tutte le cose, l'anima viene ad esser forma di tutte le cose : quella per tutto è presidente alla materia e signoreggia nelli composti, effettua la composizione e consistenzia de le parti... *Della Causa*, W., I, 242 ; L., 237-8 ; G., I, 183.

perpétuel mouvement, n'est que le visage sans cesse modifié d'un être immuable et éternel[1], d'une substance indivisible et infinie, dont la plénitude s'épanche dans l'univers fini, et qui est avec le monde dans le triple rapport de la Cause, du Principe et de l'Un. Cette substance, nous la nommons aussi Dieu. « Ce Dieu s'appelle le premier Principe, en ce sens que toutes choses existent *après* lui, selon l'ordre de l'antécédent et du subséquent[2], au triple point de vue de la nature, de la durée, ou de la dignité. Il s'appelle la première Cause, parce que toutes choses sont distinctes de lui, comme ce qui est produit de ce qui produit. Il est l'Un, car toutes les différences et tous les contrastes s'abolissent en lui. *Celui-là seul qui aurait trouvé cet Un aurait trouvé du même coup la vérité* et le moyen de pénétrer le mystère du Tout[3]. La vérité que Bruno place au faîte de la nouvelle hiérarchie céleste, c'est l'Unité qui trône sur le Tout[4]. Effectivement, « le concept de la vérité implique que rien n'est au-dessus d'elle, car ce quelque chose privé de vérité équivaudrait au néant ». Non seulement la vérité est le principe de toutes choses, mais elle en est aussi la cause, en tant que rien ne peut se dire indépendant d'elle. A ce double titre, elle est donc *avant* les choses ; elle est également *dans* les choses, comme leur substance ; elle est même *après* les choses, comme criterium de nos « représentations », pour employer une expression un peu moderne. Bruno précise ces notions dans la *Cabala del Caballo Pegaseo*[5]. La vérité supérieure

[1] Cf. note 1, p. 198 et W., I, 284 ; L., 281 ; G., 245-6.

[2] Cf. Plotin, *Ennéades*, III, VIII, 8 ...Οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα.....

[3] *Della Causa*, W., I, 234 ; L., 229-30 ; G., I, 171 et sq. — Selon Platon, Dieu enveloppe de son regard les contours et les profondeurs de l'intelligible, puisqu'il en est l'éternelle pensée. Sa science est adéquate à la réalité. Il possède la vérité tout entière, du chef de sa Perfection. — *Phèdre*, 247 d, 248 a-e, 249 c, 278 d. — *Timée*, 28 a.

[4] *Della Causa*, W., I, 285 ; L., 282-83 ; G., I, 249-250.

[5] *Cabala*, W., II, 270 et sq. ; L., 578-79 et sq. ; G., II, 242 et sq. (passage important) et notes de notre *traduction*, p. 59 et 62.

aux choses, il la nomme *Causa*. Elle est l'objet de nos approximations métaphoriques, de notre croyance ; elle n'est pas immédiatement accessible à notre connaissance ; elle échappe aussi bien à la sensation qu'au raisonnement ; loin d'être dominée par lui, elle domine Jupiter lui-même ; elle appartient au « mondo archetypo ». La vérité qui est *dans* les choses, il l'appelle *Cosa*. C'est en elle que se réalise et s'individualise la première qui, en son essence, lui est identique ; c'est par elle et à travers elle que notre connaissance s'efforce de s'élever à la *Causa ;* elle est donc l'objet de la troisième sorte de vérité. Celle-ci, qui est conçue d'après les choses, Bruno l'appelle cognizione ou scienza. Elle a son siège dans notre cerveau ; devenue subjective, elle ne peut s'assimiler les choses en soi ; elle ne les appréhende qu'au moyen de leur représentation. En somme, causa et cosa s'opposent, en tant que réalité commune et fermée, à la cognizione qui ne s'en approche que progressivement. On le voit : le contraste du supérieur et de l'inférieur, de la cause et de l'effet, correspond aux deux plans, *toujours maintenus, de l'intelligible et du sensible*[1], *à ces deux « mondes » si soigneusement distingués* (et nous reviendrons sur ce point) *dans la métaphysique plotinienne*. On comprend que l'action du *Spaccio* se déroule, en quelque manière, sur une *double scène* ou, du moins, que les décisions et les délibérations des Olympiens y soient envisagées d'*un double point de vue*. C'est Saulino qui parle au nom

[1] Elp. — A che dunque ne servono gli sensi? dite.

Fil. — Ad eccitar la raggione solamente : ad accusare, ad indicare e testificare in parte ; non a testificare in tutto ; nè meno a giudicare, nè a condannare. Perchè giamai, quatunque perfetti, son senza qualche perturbazione. Onde la verità, come da un debile principio, è dagli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi.

Elp. — Dove dunque?

Fil. — *Nell'oggetto sensibile, come in un specchio ; nella raggione, per modo di argumentazione e discorso ; nell'intelletto, per modo di principio o di conclusione ; nella mente, in propria e viva forma.* — (*Del Infinito*, G., I, p. 281 ; W., II, 18 ; L., 307-8).

du bon sens, limité au monde sensible. — Ainsi donc, ce qui s'applique à l'Un s'applique aussi à la Vérité. C'est d'elle qu'émane le monde de la multiplicité, lequel doit faire retour à elle par les divers degrés de la connaissance [1]. Ce n'est point là seulement une théorie d'origine plotinienne. C'est aussi une vue familière à saint Augustin. Pour lui, la source de toute lumière, l'immuable Vérité, la raison qui nous éclaire, c'est Dieu [2]. Dans l'unique sagesse divine sont contenus les incommensurables et infinis trésors des intelligibles, où résident les fondements rationnels, les principes invisibles des choses, même des choses sensibles et changeantes qui ont été créées

[1] « Quando l'intelletto vuol comprendere l'essenzia d'una cosa, va simplificando quanto può; voglio dire, dalla composizione e moltitudine se ritira, rigittando gli accidenti corrottibili, le dimensioni, i segni, le figure a quello che sottogiace a queste cose. Cossì la lunga scrittura e prolissa orazione non intendemo, se non per contrazione ad una semplice intenzione. L'intelletto in questo dimostra apertamente come ne l'unità consista la sustanza de le cose, la quele va cercando o in verità o in similitudine. Credi, che sarebbe consummatissimo e perfettissimo geometra quello, che potesse contraere ad una intenzione sola tutte le intenzioni disperse ne' principii di Euclide; perfettissimo logico, chi tutte le intenzioni contraesse ad una. Quindi è il grado delle intelligenze: perchè le inferiori non possono intendere molte cose, se non con molte specie, similitudini e forme; le superiori intendeno megliormente con poche; le altissime con pochissime, perfettamente. La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto; la divina mente e la unità assoluta, senza specie alcuna, è ella medesimo lo che intende e lo che è inteso. *Cossì dunque, montando noi alla perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine; come, descendendosi alla produzione delle cose, si va esplicando la unità. Il descenzo è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili, lo ascenso è da questi a quello.* » (*Della Causa*, W., I, 287-8, L., 284; G., I, 250). — Cf. *Eroici furori*, W., II, 392-93; L., 706-7; G., II, 421. — Tocco (*Le 'opere latine..*, p. 372-3) exagère, à notre avis, les modifications que Bruno, à l'époque du *della Causa* et du *del Infinito*, aurait fait subir à sa théorie de la Connaissance. Il ne faut jamais cesser de considérer la « procession » et la « conversion » plotinienne comme formant un *circulus* ininterrompu. Il ne faut pas perdre de vue les doctrines néo-platoniciennes de N. de Cusa sur « l'explicatio » et la « complicatio », qui sont les deux aspects du rythme de la vie universelle. A tel ou tel moment, Bruno avait bien le droit d'envisager SURTOUT l'un de ces deux termes, — mais sans sacrifier l'autre!

[2] *Confess.*, X, 65; XII, 35; *De Trin.*, XII, 24.

par cette Sagesse[1]. Comme les Idées renfermées en l'intelligence divine ne naissent ni ne périssent, c'est sur leur modèle qu'est formé tout ce qui naît et meurt[2]. Même doctrine chez saint Anselme[3], que suivent sur ce point Bernard de Chartres et Gilbert de la Porrée : toute la science dépend de Dieu, Vérité suprême ; et c'est à lui qu'elle ramène.

*Comme tout ce qui est, le monde éthique doit être dérivé de la Vérité, qui se confond avec le Bien. Par suite, il faut tout d'abord dégager les concepts moraux du concept essentiellement métaphysique de la Vérité.* La tâche initiale consiste à fonder sur la vérité supérieure et objective une norme morale qui ait les mêmes caractères. De cette Vérité sont issues, indépendamment l'une de l'autre, Prudenza et Sofia. On saisira plus aisément la différence qui les sépare l'une de l'autre, *si l'on se reporte à la distinction traditionnelle des trois causes que Bruno reproduit, mais en l'adaptant à l'esprit de son système néo-platonicien*[4]. La causa efficiente (ou effettrice) est la Raison universelle qui renferme en soi toutes les possibilités ; elle est réellement « mens infusa par artus, totam molem exagitans ». On la peut considérer comme extérieure au monde, si on la distingue de lui comme la cause de l'effet, mais on la peut considérer également comme intérieure, en tant qu'elle agit du dedans. Son action ne s'exerce qu'au moyen de la cause formelle, qui englobe l'ensemble des Idées, au sens platonicien du mot, et qui permet à l'énergie créatrice de la « causa prima » de s'individualiser, de s'incarner, de se manifester. La cause formelle a donc une double face : une face théorique, car elle reçoit sa substance de la cause première, de l'Absolu, de l'Un, et répartit cette substance à travers la multiplicité des formes et des concepts, une face pratique,

[1] *De civ. Dei.* XI, 103.
[2] *De Ideis*, 2.
[3] *Monol.*, c. XXVII.
[4] *Della Causa*, W., I, 235-237 ; L., 230-33 ; G., I, 173-176.

car elle ne porte pas cette substance au repos, mais elle doit la réaliser. Elle la réalise, pour ainsi dire, à l'appel et sous l'impulsion de la troisième cause, qui est la cause finale[1]. Celle-ci, qui a pour but la perfection, l'achèvement du monde, est la force motrice de la cause précédente. D'ailleurs, tout en se complaisant à susciter l'éveil et la naissance des formes incluses dans la matière, tout en assurant ici-bas l'épanouissement de la fécondité divine, la cause finale prépare le retour à l'unité et, en un sens, elle y aboutit. Si donc l'on veut surprendre le devenir du monde, si l'on veut démêler les nuances, au moins abstraites[2], qui existent entre la Providence et la Sofia, c'est à la « causa formale » qu'il convient de s'arrêter.

La Providenza ne se trouve sous ce nom que dans le monde d'en haut. Elle ne saurait être sans la Vérité, dont elle est, en dernière analyse, un des aspects. Elle participe directement à l'Absolu. Ce qui caractérise l'activité divine, c'est qu'elle accomplit en un seul acte, tout d'un coup, des gestes qui nous semblent séparés dans le temps et dans l'espace. De même, la pensée divine, au lieu d'être comme la nôtre successive et discursive, synthétise spontanément la pluralité dans l'Unité[3]. La substance universelle, voilà la réalité de la pensée divine qui, par conséquent, connait toutes choses et prévoit le développement de toutes les formes. Les deux éléments de la cause formelle, le théorique et le pratique, l'idéal et le réel, sont immédiatement unis dans la Providenza, en tant que celle-ci est cause de ce qui est[4]. Sur le plan de la Providenza, la pensée

[1] On a vu plus haut que, pour Plotin, la Sagesse suprême est incluse dans le Νοῦς (deuxième hypostase), mais que l'Ame du monde (troisième hypostase) organise et assure ici-bas les réalisations de cette Sagesse, l'Ordre cosmique, par le jeu des « causes finales ».

[2] W., II, 159; L., 458-59; G., II, 78-79.

[3] L'unité vaut mieux que la pluralité (Aristote, *Physique*, Θ, 6, 259 a, 9-13). Idée commune aux philosophes de l'antiquité grecque, exception faite pour les Atomistes.

[4] W., II, 154-158; L., 454-58; G., II, 72-7.

est déjà réalité. Sofia a donc tort de s'étonner que Jupiter puisse s'occuper du monde entier ; les interventions de la « Providenza specialissima » ne souffrent aucune difficulté. — Il n'en va pas de même en ce qui concerne la Sofia. Sans doute, comme Sofia supérieure, céleste ou supra-terrestre, elle est en même temps Providenza ; elle est à la fois œil et lumière ; mais, comme concept, elle n'est plus que l'œil lui-même qui contemple la vérité, puis l'analyse et la décompose. En ce dernier cas, nous avons affaire à une connaissance réfléchie des Idées qui, cependant, n'en est pas encore la réalisation. Si bien que, des deux éléments de la « Causa formale », seul l'élément théorique est contenu dans la Sofia. On ne doit pas conclure que, pour ce motif, la Sagesse est inférieure à la Providence ; car enfin, c'est au moyen de la Sofia que la Pensée peut être conçue sans être, en même temps, *nécessairement* réalisée ; *c'est elle qui introduit dans l'organisation du Cosmos l'autonomie, la liberté*. Ainsi l'importance qu'elle acquiert dans le domaine de l'éthique compense sa légère infériorité métaphysique à l'égard de la Providenza.

La Sagesse, telle que la conçoit Bruno, a besoin de la Loi pour agir et se traduire au dehors. Elle la crée en empruntant son contenu à la Vérité éternelle, à la Raison divine. La Loi a pour père l'Intellect, pour mère la Sofia. A la fois divine et naturelle, elle a pour fonction et pour but de réunir les hommes en société, puis de conserver l'harmonie sociale et de préparer ainsi la perfection du monde : de sorte qu'elle sert les desseins mêmes de la « cause finale[1] ». Il faut qu'elle offre deux qualités ou deux garanties, la justice et la possibilité. Sans quoi, tous ses commandements ne correspondraient pas à la Vérité ou risqueraient d'être irréalisables. Or, si bien des choses sont possibles sans être justes, rien n'est juste sans être possible. *L'objet de la Loi, c'est donc de faire passer sur le plan du Réel les idées vraies que lui présente la Sagesse*. Bref, grâce à la

[1] Cf. le second dialogue du *Spaccio*, passim.

Sofia, l'action apparait comme facultative. Nous touchons au « lieu métaphysique » du concept de Liberté. Alors même que nous ne pourrions franchir la position de ce lieu métaphysique, une telle indication ne serait pas négligeable. Désormais, rien *n'empêche de concevoir un monde physique et un monde moral, issus tous deux du sein de la même cause efficiente, mais selon une activité différente de la cause formelle.* Cependant, ne perdons point de vue que nous n'avons pas encore quitté le monde supérieur des Olympiens. Or, la Divinité, qui donne les lois, veut, de façon nécessaire, leur accomplissement même. En soi, elle est juste et sacrée. En elle, déclare Bruno, s'identifient postulat et réalisation. Ce qui nous intéresse, c'est de savoir à quelles conditions est capable de fonctionner ici-bas une activité morale et conforme à la Loi. Penchons-nous donc sur ce monde inférieur qu'est le nôtre. Qu'y découvrirons-nous ?

Dans nos esprits finis, la vérité. Mais cette vérité n'est plus que la Cognizione, c'est-à-dire une image ou un reflet de la Vérité suprême. En continuel devenir, cette Cognizione porte le sceau de la relativité, comme d'ailleurs tout ce qui en dérive. Dès lors, se flatter d'étreindre la Vérité en soi, c'est orgueil et c'est chimère : tout ce qui distingue les hommes entre eux, c'est que les uns *cherchent* la vérité et que les autres s'endorment dans une quiétude passive et béate[1]. De même que, dans le monde céleste, la Vérité suprême a pour compagne intime la Providenza ; de même, dans le monde terrestre, la Cognizione marche habituellement de pair avec la Prudenza. Celle-ci, qui est influencée par la Providenza, a comme elle une double face : *une face théorique*, car elle est d'abord une « activité rationnelle et discursive s'exerçant dans le temps, saisissant l'universel à travers le particulier, et, à ce titre, elle est accompagnée par la Dialectique, conduite par la Métaphysique, qui a pour objet les concepts universels atteints

[1] W., II, 159-160 ; L., 459-460 ; G., II, 79-80.

par la connaissance humaine » ; *une face pratique*, car cette contemplation, primitivement rationnelle, a une sorte de répercussion sur l'usage et le train ordinaire de l'existence : la ruse, la dissimulation, la méchanceté, d'une part ; la lourdeur d'esprit, la paresse, l'ineptie, d'autre part, voilà les ennemis de la Prudenza. Notons bien que, selon Bruno, cette activité doit se rattacher à la « vertu » de la Réflexion[1]. Les plus redoutables ennemis de la vérité sont encore ceux qui la recherchent pour des raisons, étrangères à elle-même, de profit ou de vaine gloriole. Quant à la *Sagesse terrestre*[2], bien entendu, elle n'est pas essentiellement la Vérité, elle ne fait qu'y participer : elle reçoit la lumière d'en haut ; elle n'existe qu'en fonction de l'Etre absolu dont elle est, pour ainsi dire, la représentation diminuée et la traduction sensible. Ce rôle, du reste, suffit à lui conférer une grande dignité. La Sagesse est la mère de la Loi, de la Loi morale intérieure qui parle dans la conscience du coupable, et aussi de la Loi extérieure et positive qui s'adapte aux mœurs des divers peuples. Mais elle ne donne la Loi terrestre qu'en corrélation avec la Loi éternelle qui doit régir la société humaine et fixer à toute chose ses limites. Par elle, les puissants ont une responsabilité, les humbles une protection ; par elle, sont assurés *le bien-être et le perfectionnement de la société humaine*[3]. *Telle est, pour Bruno, l'œuvre de la cause finale, exprimant les desseins où se complait la Divinité.* Résumons-nous : parallèlement au monde supérieur, une double activité est possible ici-bas, selon que l'on envisage la Prudence ou la Sagesse. *La Prudence, pour réaliser ses pensées, n'a pas besoin d'une activité libre ; elle opère par néces-*

[1] « Consultativa ». On notera que nous suivons de près les *formules* mêmes du second dialogue du *Spaccio*.

[2] *Della Causa*, W., I, 233-34, 275-6 ; L., 229-30, 271-3 ; G., I, 170-1, 232-3. — *Spaccio*, W., II, 159-160 ; L., 459-460 ; G., II, 79 et sq. — *Cabala*, W., II, 242-3 ; L., 578-9 ; G., II, 242-3. — *Eroici furori*, W., II, 407-9, 428-9 ; L., 723, 744-5 ; G., II, 442-3, 474-5. — *Oratio valedictoria* (*Op.*, I, 1, 13-15).

[3] W., II, 161-2 ; L., 461-2 ; G., II, 81-2.

*sité simple, dialectique. Tout en ne rompant pas avec la Prudence, afin de ne pas se mettre en contradiction avec la Providence et la Vérité, la Sagesse garde son domaine particulier et indépendant. Sa fille, la Loi, en rendant l'homme responsable de ses actions, suppose chez lui la faculté de ne les point accomplir par conséquent, tout l'essentiel de la liberté.* Il n'est donc pas étonnant que, mère du monde moral, Sofia soit le principal personnage du *Spaccio* et expose à Saulino les notions *capitales* de l'éthique.

L'examen des fondements psychologiques et métaphysiques de ces dialogues demeurerait incomplet si, rencontrant ici le concept de liberté morale, il laissait de côté la question de savoir comment Bruno se représente la relation de l'âme *individuelle* avec l'Ame du Monde, à laquelle il a consacré tant de pages, et, par suite, quel genre d'existence il attribue au « moi ». Car enfin, comme l'indique Aristote, la notion de personnalité semble essentielle dans le domaine de l'éthique[1]! Rappelons, tout d'abord, à ce sujet, la position de Plotin qui, malgré certains flottements, ne cesse d'inspirer le philosophe italien. Selon l'auteur des *Ennéades*, la troisième hypostase, l'Ame du Monde embrasse toutes les âmes particulières, qui tirent d'elle leur principe vital, *sans que leur individualité soit abolie*[2]. Toutes les âmes forment une unité générique, mais non numérique. Elles sont capables d'éprouver des affections très différentes, comme les mêmes puissances d'engendrer des actes variés. Le fait que l'âme cosmique représente leur synthèse originelle n'exclut nullement leur pluralité à travers la « procession », où naît la multiplicité des êtres : ainsi, la force de la main, qui tient une pièce de bois divisée en plusieurs coudées.

[1] J. de Maistre, à l'exemple de Malebranche qu'il admirait fort, parlait volontiers de l'océan divin qui doit accueillir en son sein tous les êtres; mais, ayant conscience d'effleurer l'hérésie, il se hatait d'ajouter qu'il maintenait intacte « la *personnalité*, sans laquelle l'immortalité n'est *rien*. » (*Soirées de Saint-Pétersbourg*, 7e éd., II, p. 203.

[2] *Ennéades*, VI, IV, 14.

garde cependant son unité, non moins que chaque morceau envisagé isolément. Les âmes ont donc la faculté de demeurer unies à l'Intelligence divine, en s'affranchissant des choses extérieures, des passions troublantes, de l'attrait des biens terrestres, ou, au contraire, de renier la parenté sublime qui les rattache à Dieu et de s'écarter de lui, en s'asservissant à tout ce qui est contingent et périssable. Quoiqu'elle obéisse à la loi par laquelle l'Un produit les deux autres hypostases et le monde, par une sorte de naturelle diffusion de sa richesse infinie, l'âme humaine, qui n'a rien de matériel contrairement à l'opinion des stoïciens, et qui n'est ni l'harmonie, ni l'entéléchie du corps, nonobstant les théories de Pythagore et d'Aristote[1], reste libre, et par conséquent responsable des actes auxquels elle préside. Elle est semblable à l'Olympe, dont la cîme baigne encore dans l'azur, alors que ses flancs sont battus par l'orage. Ayant appris à connaître le mal par suite de son contact avec le corps, elle échappe à cette étreinte par la meilleure partie d'elle-même. C'est en tant qu'esprits, se manifestant par la φρόνησις, que nous sommes vraiment maîtres de notre valeur morale (ἀρετή ἀδέσποτος); car, par sa nature profonde, l'âme, comme l'intelligence, tient à l'Un divin, et tend à s'en rapprocher de plus en plus, grâce à la « conversion ascendante » que jalonneront les étapes de sa « purification[2] ». Notre liberté est en fonction de notre connaissance du Bien. C'est notre corps, trop souvent esclave de la concupiscence, qui demeure dans une sorte de passivité aveugle, et qui, en certains cas, par une répercussion lamentable, empêche l'élan de l'âme vers l'idéal, ou lui fait subir les contre-coups des circonstances, soumises aux jeux de la Fortune, — limitant ainsi l'action propre de cette force spirituelle[3]. Si une nécessité

[1] Cf. notre *Courant libertin*, p. 546-547.

[2] *Ennéades*, III, VI, 5. .....Τοῦ δὲ παθητικοῦ ἡ μὲν κάθαρσις, ἡ ἔγερσις ἐκ τῶν ἀτόπων εἰδώλων, καὶ μὴ ὁρᾶσις ....

[3] *Ibid.*, II, III, 8 et 9; III, I, 8. Ἄνευ μὲν οὖν σώματος οὖσα κυριωτάτη τε αὐτῆς καὶ ἐλευθέρα καὶ κοσμικῆς αἰτίας ἔξω· ἐνεχθεῖσα δὲ εἰς σῶμα οὐκ ἔτι πάντα κύρια, ὡς ἂν

mystérieuse, inscrite au front des astres, nous obligeait à notre insu, si notre libre vouloir n'était qu'une illusion due à l'ignorance, nous n'agirions plus par nous-mêmes, nous ne serions point différents des autres portions de l'univers, entraînées dans le mouvement cosmique, nous ressemblerions à des « pierres roulant sur une pente [1] ». Est-ce à dire qu'il faille négliger le rôle de l'Un divin, dont la « providence » s'exprime par l'intermédiaire de la troisième hypostase? Nullement! L'auteur des êtres et des choses, — dans sa souveraine prescience et dans sa bienfaisante sagesse, — a assigné à chaque être telle ou telle partie instrumentale[2] dans l'immense symphonie, où rien n'est livré au hasard, — bien qu'il laisse subsister certaines vicissitudes[3] dans le cours des événements, — mais où tout est hiérarchisé par degrés, selon un ordre admirable. Au surplus, c'est dans la pure activité contemplative, lorsqu'elle fait effort pour découvrir l'Un, le Simple, et pour s'absorber en lui, au sein d'une ineffable extase, que l'âme jouit de la liberté *la plus haute*, — celle qui permet d'abdiquer volontairement toute détermination personnelle et de se fondre dans l'objet de son Amour[4]. Après Plotin, le néo-platoni-

μεθ' ἑτέρων ταχθεῖσα... Τύχαι δὲ τὰ κύκλῳ πάντα, οἷς συνέπεσεν ἐλθοῦσα εἰς μέσον, τὰ πολλὰ ἤγαγον, ὥστε τὰ μὲν ποιεῖν διὰ ταῦτα, τὰ δὲ κρατοῦσαν αὐτὴν ταῦτα, ὅπῃ ἐθέλει, ἄγειν. Πλείω δὲ κρατεῖ ἡ αμείνων, ἐλάττω δὲ ἡ χείρων..... — 9, .....λόγον δὲ ὅταν ἡγεμόνα καθαρὸν καὶ ἀπαθῆ τὸν οἰκεῖον ἔχουσα ὁρμᾷ, ταύτην μόνον τὴν ὁρμὴν ῥατέον εἶναι ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσιον, καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ἡμέτερον ἔργον...

III, II, 10. Ἀρχαὶ δὲ καὶ ἄνθρωποι κινοῦνται γοῦν πρὸς τὰ καλὰ οἰκείᾳ φύσει, καὶ ἀρχὴ αὕτη ἀυτεξούσιος...

[1] III, I, 4 et 5.

Si tout est soumis à la nécessité, .... « ἓν ἔσται τὰ πάντα. Ὥστε οὔτε ἡμεῖς, οὔτε τι ἡμέτερον ἔργον, ἡμεῖς οὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοί. Ἀλλ' ἑτέρου λογισμὸς τὰ ἡμέτερα βουλεύματα, οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς..... ...λίθοι φερόμενοι..... — Et aussi : ...Το μὲν τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ διδόναι τοῦδε τοῦ πάντος τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν ἄλογον ἐστι .... *Ibid.*, III, II, 1.

[2] *Ibid.*, IV, IV, 39.

[3] *Ibid.*, III, II, 13.

[4] *Ibid.*, I, II, 1. Τίς οὖν ἡ φυγή; θεῷ φησιν ὁμοιωθῆναι... (expression pythagoricienne). VI, VII, 30; VIII, 15 : πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ὅσα ἡμῶν δοῦλα καὶ κείμενα τύχοις, καὶ οἷον κατὰ τύχην προσελθόντα. Τούτῳ δὲ μόνῳ τὸ κυρίον αὐτοῦ καὶ τὸ αὐτεξου-

cien Sextus a défendu le libre arbitre contre les sectateurs de Zénon, en des termes qui font songer à certains traités d'Alexandre d'Aphrodise[1].

A l'exemple de Plotin et de ses disciples, Bruno met hors de doute l'individualité des âmes, une fois que celles-ci sont sorties de ce foyer commun qui est l'Ame du monde. Assurément, il lui arrive, comme à son maître[2] grec, de se contenter trop souvent de comparaisons, de métaphores, qui ne sauraient remplacer quelques formules rigoureusement déduites. D'autre part, lorsque, dans le *della Causa* notamment, il s'applique à dégager surtout le dynamisme éternel et fécond de l'Ame cosmique, manifesté par ces « contractions » passagères que sont les êtres vivants, il lui arrive de considérer ces derniers comme des « accidents » ou des modes de l'unique substance[3]. Mais beaucoup d'autres déclarations, encore plus explicites, méritent d'autant plus de retenir notre attention qu'elles figurent dans *le texte même* du *Spaccio* ou des *Eroici Furori*, ou à tout le moins, dans les Epitres qui servent de « préfaces » à ces dialogues[4]. On pourrait y joindre des citations extraites des écrits de la troisième phase, comme le *de Minimo*, où Bruno s'achemine vers un monadologisme analogue à celui de Leibniz[5], et aussi, de plusieurs opuscules que Vitelli et Tocco ont publiés sous ce titre : *Œuvres inédites de G. Bruno*.

σίον φωτός ἀγαθοειδοῦς καὶ ἀγαθοῦ ἐνεργεία, καὶ μείζονος ἢ κατὰ νοῦν, οὐκ ἐπακτὸν τὸ ὑπὲρ τὸ νοεῖν ἐγούσης, εἰς ὃ δὴ ἀναβάντες καὶ γενόμενοι τοῦτο μόνον, τὰ δὲ ἄλλα ἀφέντες, τι ἂν εἴποιμεν αὐτὸ ἢ ὅτι πλέον ἢ ἐλεύθεροι, καὶ πλέον ἢ αὐτεξουσίοι ; VI, IX, 9 et 10.

[1] Cf. notre *Courant libertin*, c. II, p. 163-167. — Et aussi Weber, *Hist. de la Phil.*, p. 154-164. — *Ennéades*, traduction Bouillet, 1857, t. I, p. 15, vie de Plotin, c. XIV. — Περὶ Θεῶν καὶ κόσμου, trad. Formey (Berlin, 1748, in-12, c. IX.)

[2] P. ex. *Ennéades*, VI, IV, 7.

[3] W., I, 242-3, 287-8 ; W., II, 278-80 ; L., 237-9, 285, 588-9 ; G., I, 183-84, 250-51 ; II, 256-7.

[4] Nous attirons l'attention sur ce point. Il est incontestable que les déclarations contenues dans une *préface*, répétées avec insistance, puis, confirmées et systématisées dans des ouvrages postérieurs, ont une *particulière* importance.

[5] Cf. notre *Courant libertin*, c. V, p. 543 et sq.

Voici en quels termes, pour la plupart empruntés à Bruno, on pourrait les résumer[1] : l'âme n'est ni l'harmonie, ni l'entéléchie du corps, comme l'enseignent Pythagore et Aristote. Substance spirituelle, elle est un principe constitutif et originel qui, du dedans, *forme* et *organise* cette synthèse *sui generis* qu'on nomme un individu. C'est cette substance spirituelle qui, dans l'intérieur de chaque être, maintient en équilibre ou en harmonie les énergies contradictoires, les qualités discordantes. Loin de résulter elle-même de la combinaison des données physiques, elle est la cause intelligente, architectonique, qui préside à l'économie générale des éléments matériels, qui les conserve, les dirige, répandant l'activité à travers tout le corps, et faisant rayonner du cœur, centre *vital*, ces impulsions si souples, si bien adaptées aux nécessités de l'existence. Supérieure au corps, elle n'est dominée, contrainte par lui que si elle y consent. C'est, comme dirait Leibniz, reprenant une expression de Plotin, une « monade » privilégiée, qui joue le rôle d'un noyau d'agrégation par rapport aux monades secondaires, et qui anime de ses effluves l'organisme entier. Chaque être spirituel est au surplus, comme un microcosme en qui se reflète l'univers, mais d'une certaine manière, sous un certain angle : car chaque individu se distingue par un ensemble de « différences » spécifiques qui, d'ordinaire, se ramènent à une différence capitale et primitive. Il est doué d'une volonté consciente et libre qui est, en quel-

[1] *De Umbris*, conc. IV, éd. Gfrörer, p. 317 ; éd. Imbriani, p. 42. — *Sigillus*, II, § 3, éd. Gfrörer, p. 583. — *Della Causa*, W., I, 236-7, 243 ; L., 239, 239 ; G., I, 176, 185. — *Spaccio*, W., II, 110-14, 186 ; L., 408-12, 488 ; G., II, 8-12, 117. — *Eroici furori*, W., II, 316-18 ; L., 606-7 ; G., II, 314-5. — *Lampas*, p. 42, 54, 245, 249, 250, 253, 256, 257, 342, 353 (*Op.*, III). — *De Monade*, c. II, éd. Fiorentino, I, II, p. 347, 367 et IV, p. 52. — *De Minimo*, I, II et III, 14-22-50, II, vers 48... (Comment., p. 72). Cf. aussi la satire de l'« anno platonico », avec son exacte reproduction de toute la série des êtres et des faits (*de Immenso*, III, VII). — Braunhofer, *G. Bruno's Lehre vom Kleinsten als die Quelle der prästabilirten Harmonie von Leibniz* (Leipzig, 1890, p. 32). — Tocco, *G. B. op. ined.*, p. 52 et sq. — *Le op. lat. esposte...*, p. 387.

que sorte, le « timonier », le pilote de l'âme, durant une traversée semée d'écueils. Cette volonté est en mesure de dompter la révolte des instincts, de résister à l'attrait des biens trompeurs, *voire même — et ceci est à remarquer — de vaincre la Fortune*. Elle est le mouvement réfléchi de ce qu'il y a de meilleur en nous vers sa fin surnaturelle. Chaque personnalité a donc un caractère distinct et consistant, fondé sur l'identité et la permanence d'un « moi » spirituel en son essence. Bruno l'affirme avec d'autant plus de netteté qu'il adopte davantage ce pluralisme téléologique qui, transformant profondément certaines conceptions de l'atomisme matérialiste, s'accorde bien avec ses croyances religieuses et fait de lui un précurseur authentique de Leibniz. La moralité peut donc s'appuyer sur une base solide. Ce n'est pas un beau rêve, déroulé par un Démiurge ironique, devant un fantôme d'être qui ne saurait jamais le « vivre » effectivement. — Continuons maintenant l'étude des concepts fondamentaux. *Nous avons dégagé la Triade suprême : Vérité, Prudence, Sagesse. De la Sagesse, nous l'avons vu, émane la Loi*, qui laisse aux mortels une ample marge de possibilités et d'indétermination, où s'exercera leur faculté d'option[1], et où, par suite, s'exprimera leur valeur morale.

[1] « Platone e Aristotele, con povere la necessità e immutabilità in Dio, non poneno meno la libertà morale e facultà *della nostra elezione;* perché saono bene e possono capire come siano compossibili quella necessità e questa libertà. » (*Del Infinito;* W., II, 267 ; L., 317 ; G., I, 294.) — Ne serait-ce pas ce que Platon appelle τὸ βουλευτικόν, pouvoir de délibérer sur « le meilleur et le pire », et qu'il rattache précisément à la « partie rationnelle » de l'âme ? Car délibérer, c'est chercher le pour et le contre, c'est peser des motifs, c'est « syllogiser » (cf. *Rép.*, IV, 439c-d, 441a ; *Lois*, I, 644d (λογισμός) ; V, 734e, ἡ βούλησις τῆς αἱρέσεως ; IX, 867a-c). Cf. aussi la προαίρεσις d'Aristote. — Au contraire, Schelling, — bien qu'il ait donné le nom de Bruno à l'un de ses ouvrages, — dit expressément, dans ses *Recherches sur la liberté*, que la liberté, comme puissance d'action à part, est incompatible avec l'idée de l'absolu. Une causalité absolue attribuée à un être ne laisse à tous les autres qu'une absolue passivité. Tout étant prédéterminé par l'effet d'un acte contemporain de la création, le sentiment de la liberté ne peut être qu'une illusion. Il est

Or, auprès de la Loi qui suppose en l'homme la responsabilité personnelle de ses libres « choix », Jupiter a placé le *Droit*, avec la couronne et l'épée. Le *Droit n'agit point dans l'intérêt immédiat de la Divinité*. Les Dieux, en effet, étant exempts de « la faculté de souffrir et, plus précisément, de toute passivité », ne ressentent la colère ou la joie que dans un sens actif. Ils n'ont pas fait les lois dans le dessein vaniteux et assez puéril d'acquérir de la gloire parmi les hommes, mais parce qu'il était dans leur nature de nous communiquer quelque chose de leur propre grandeur et de la magnificence ordonnée qui préside à leur règne souverain. Le rôle du Droit consiste à régler, conformément à la moralité, les rapports de la Vertu et du Bonheur, celui-ci appartenant au domaine des faits physiques, à la Providenza, — celle-là appartenant au domaine de la conscience. *Comment le Droit réussit-il à harmoniser la vertu et le bonheur ?* Sa fonction normale est, d'après Bruno, de récompenser les bons et de punir les méchants, ou de les exciter à faire le bien. Mais, en un autre passage, Bruno déclare que la vertu, parvenue à un certain degré, porte déjà en elle sa délectation : « ceux qui sont saisis par l'amour de la Vérité suprême atteignent à la Sagesse et, conséquemment, à la félicité[1] ». Songeons à ce Stilpon qui, ayant tout perdu dans un incendie, déclarait cependant à Démétrios qu'en possession de la Vertu, il avait sur lui tous ses biens[2]. Pareille idée se retrouve chez beaucoup de philosophes anciens, notamment chez Platon et chez les Stoïciens, qui l'ont sans doute inspirée à l'auteur du Spaccio. Le Nolain ne veut parler ici que de la « béatitude » du contemplatif et

vrai qu'il prétend sauver la personnalité de l'homme en disant que la dépendance des choses n'en détermine pas la nature. Mais l'homme, selon lui, n'est pas plus libre que telle ou telle partie d'un corps organique : il est libre quant à Dieu, comme l'œil ou le bras est libre quant au corps dont il fait partie.

[1] W., II, 160; L., 460-1; G., II, 80.

[2] W., II, 213-4; L., 517-8; G., II, 159 (cf. Diog. Laërce, II, 115).

du sage, le *Bonheur* lui apparaissant, d'ordinaire, comme chose plus complexe... Au demeurant, il cherche une autre solution du problème, dans l'ordre *extérieur* de l'Univers.

La Fortune[1] demande, en effet, à remplacer Hercule, chargé de parcourir la terre comme représentant du Droit. A sa juridiction ressortissent, non seulement la Richesse et la Pauvreté, mais encore la Vérité, la Sagesse et la Vertu, qu'elle a souvent éclipsées ou détrônées à sa guise. Les hommes, témoins des bouleversements qu'entraîne sa toute-puissance mystérieuse, n'hésitent point à la supplier, à la remercier, comme si elle était seule capable d'exaucer leurs désirs. « Ce n'est guère équitable, insinue Momus ! » Or, quelle est la substance du discours de la Fortune : « Est bien établi, bien ordonné, proclame-elle, tout ce qu'établit ou ordonne le Destin (mais, deux lignes plus loin, Bruno, dont l'éclectisme ne dissimule pas ses hésitations, et qui, parti d'une donnée stoïcienne, semble aboutir ainsi au néoplatonisme, remplace

[1] W., II, 177-184; L., 479-486; G., II, 105-115. — Dans le septième chant de *l'Enfer*, Dante représente la Fortune comme étant le ministre du Très-Haut :

..... Che permutasse a tempo li ben vani,
Di gente in gente e d'uno in altro sangue,
Oltre la difension dei senni umani.
Perche una gente impera ed altra langue,
Seguendo lo giudicio di costei,
Che è occulto, come in erba l'angue...
Le sue permutazion non hanno triegue,
Necessità la fa esser veloce
Si spesso vien chi vicenda consegue.
Quest'è colei, ch'è tanto posta in croce
Pur da color, che le dovrian dar lode,
Dandole biasmo a torto e mala voce.

Pour *Cesare Cremonini*, qui s'inspire des traités d'Alexandre d'Aphrodise (cf. le livre de Nourrisson), le hasard et la fortune peuvent être des *causes par accident*. Le hasard est le mode accidentel de la causalité naturelle, propre aux êtres qui agissent aveuglément ou par instinct ; le mot de *fortune* est réservé pour ceux qui agissent par intelligence et par choix (cf. *de Casu et Fortuna*). Mais, ni dans le hasard, ni dans la fortune, il ne faut découvrir des puissances occultes supérieures à la nature, en dehors de laquelle il n'est pas d'action possible.

le Fatum par « la Nature », ou par « celui qui l'a créée et organisée de la sorte ». Ce qu'on appelle bon ne l'est qu'à l'égard de ce qui lui ressemble. Ce qu'on appelle mauvais ne l'est que par rapport à ce qui en diffère, ou par rapport à son contraire. Concepts marqués, en somme, du sceau de la relativité !... Moi-même, suivant les diverses conceptions, on peut me dire bonne ou mauvaise... Assurément, je ne suis pourvue ni de raison, ni de réflexion — du moins, au sens habituel de ces mots : — mais ce n'est point par infériorité ou indignité ; car, déesse, je gouverne de mon point de vue non pas l'irrationnel, mais ce qui est raisonnable, puisqu'il ne peut être question de bonheur que chez des êtres pensants et agissants. Envers ceux-ci je suis, sans doute, aveugle... Et pourtant, cet état ne m'enlève pas tous les moyens de la connaissance : de tout temps, — l'histoire en fait foi, — la cécité a comporté une sagesse particulière. Privée de la vue, je ne connais pas l'apparence de la personne ; aussi suis-je une justice qui ne fait pas de différence !... Comme toutes choses, d'après leur principe, leur réalité et leur but, se ramènent à une seule et même chose — l'Etre, l'Un et le Vrai se confondant, — j'ai à sauvegarder entre toutes une certaine égalité. Je dois donc observer une *impartialité* absolue dans tous mes jugements. » Secondé par Mercure et Minerve, Momus, qui semble incarner la conscience morale, reproche alors à la Fortune de marquer une préférence pour les méchants, lorsqu'au cours d'une sorte de « loterie », elle distribue les honneurs, l'opulence, la renommée, bref, les biens terrestres. « Je ne suis pas coupable, réplique avec vivacité la Fortune ; si, parmi les hommes, il y a beaucoup de méchants et peu de bons, ce sont les Dieux qui en sont responsables, puisqu'en définitive, les vertus ont en eux leur origine. Qu'ils soient plus prodigues de leurs dons ! Qu'ils créent plus d'hommes véridiques, prudents, tempérants ! Les mortels vertueux seront, en plus grand nombre, favorisés par la chance ! » A quoi Momus de riposter que, même si tout le monde était vertueux, l'égalité resterait une chimère, car

tous ne peuvent être riches et princes : il est très probable que cette manière de voir était celle de Bruno. Quoi qu'il en soit, Jupiter, qui clot le débat, approuve la Fortune ; il ne lui accorde aucun siège fixe dans l'Olympe, mais il l'autorise à s'installer successivement sur tous les sièges du séjour divin. « De toutes les étoiles, dit-il, dépend, selon les hommes, le bonheur. Nonobstant la thèse de Momus, les Dieux, eux-mêmes ont des devoirs envers la Fortune, *parce qu'à cette dernière sont ouverts des chemins qui leur sont fermés à eux*. Tout ce qui est soumis à la loi du changement, de « la vicissitude », passe par son urne symbolique ». — Faut-il donc croire que tout, dans le monde, y compris la moralité, est déterminé par le bonheur [1] ; que, si l'opposition du monde physique et du monde éthique est supprimée, c'est au détri-

[1] Platon considère que le bonheur est le but suprême de notre existence : au delà de ce terme, nous ne voyons plus rien qui nous manque et puisse être l'objet d'un désir. Voilà le levier fondamental de notre activité. — *Protag.*, 358 b. — *Gorg.*, 467 e, 468 e. — *Men.*, 77 c, 78 b. — *Euthyd.*, 278 e, 282 a. — *Banq.*, 205 a, 205 d, 206 a. — *Rép.*, VI, 505 a, 506 a. — *Philéb.*, 20 d. — *Lois.*, V, 728 c-e. — Aristote est d'accord avec Platon snr ce point. *Eth. Nic.*, A., 5, 1097 a, 15-34 ; 1097 b, 7-16 ; H., 14, 1153 b, 25-31. — *Polit.*, H., 13, 1331 b, 39-40. — Sur la « composition » du bonheur, d'après Platon et d'après Aristote, cf. *notre traduction*, notes.

Les *Epicuriens*, à leur tour, insistent sur la valeur psychologique du Bonheur, ressort capital de l'activité, but avoué ou caché de tous nos efforts ; mais ils ont soin de distinguer entre les plaisirs « en mouvement » et les plaisirs en « repos ». Les premiers entraînent à leur suite lassitude, dégoût, douleur. Les seconds sont stables, durables, et engendrent une délectation profonde : tels sont les plaisirs de l'esprit, préférables à ceux des sens. Il s'agit d'éviter la douleur. Les souffrances très vives ne se prolongent guère, les autres sont atténuées par la conscience de participer au bienfait de la vie (optimisme) et par le souvenir des joies d'antan. Il s'agit aussi de limiter, d'équilibrer ses désirs et de ne satisfaire, si l'on peut, que ceux qui sont naturels et nécessaires : à tout le moins, convient-il que le sage reste maître des désirs naturels, mais non nécessaires, et les contente d'une manière réfléchie, calculée selon les lois de l'hygiène morale.

« Tous les hommes recherchent d'être heureux, cela est sans exception ; quelques différents moyens qu'ils y emploient ils tendent tous à ce but. » (Pascal, *Pensées*, fr. 425. Cf. Montaigne, *Essais*, l. I, c. XIX.

ment de ce dernier ; que tous les concepts moraux sont relatifs [1], et que, derrière la liberté même, issue du changement et consistant en la faculté de choisir entre le possible et le réel, se dissimule la Fortune, maîtresse souveraine ? Faut-il croire que le désir d'un ordre éthique, selon lequel le bon sera récompensé et le méchant puni, n'a guère que la valeur d'une consolation subjective, et se ramène à la noble et féconde illusion de la Vertu se persuadant qu'elle renferme en elle-même le Bonheur ? La conscience doit-elle se taire en présence des affirmations péremptoires de la pensée métaphysique ? La Sofia va-t-elle être annihilée ou absorbée par la Prudenza ? *Le Droit, se bornant à fournir à l'activité humaine des impulsions et tout un ensemble de sanctions que la Fortune rend assez vaines, cède-t-il au Bonheur la suprématie universelle ?* S'abriter, avec Momus, derrière le double sens du terme — Fortuna signifiant aussi bien « incertitude, aléa » que « nécessité, destinée », — ce serait jouer sur les mots, pour éviter d'aborder le problème que suggère l'esprit général de ce morceau ! Hartung, en son opuscule, pose nettement la question.

« C'est sur les deux plans du physique et du moral, écrit-il en substance [2], que l'Univers se développe. Tous deux ont leur origine en Dieu, qui dirige et pénètre tout avec prudence et sagesse, nécessité et liberté en même temps [3]. Mais, dans le monde qui nous est accessible, il faut distinguer deux domaines

[1] *Spaccio*, W., II, 233-34 ; L, 539 ; G., II, 187-8. — *Eroici furori*, W., II, 338-9 ; L., 650 ; G., II, 345-6. — *De Minimo*, IV. I (*Op.*, I, III, 272). — Tocco. *Le op. ined. di G. B.*, p. 53, n. 1. « Bonum est tantum unum absolutum super omnia, separatum ab omnibus ; itaque non est malum sine bono neque bonum sine malo, et in planetis et in signis et in universibus speciebus. *In summis venenis summae medicinae*, in maxime mortiferis non mediocria vitae semina ; prorsus etiam contrariorum principium videtur esse unum, una radix, sicut pluribus ostendimus in libro de dialogis : Causa, principio et uno. » (*De Rerum principiis*, *op.*, III, 549-50). Schopenhauer donne une indication analogue.

[2] *Op. cit.*, *Bibliog.* (conclusions).

[3] Cf. note 2 de la p. 66.

bien séparés : l'un, où règne la nécessité, l'autre où règne la liberté : l'homme appartient au premier, en tant qu'il réalise avec intelligence les desseins qui lui sont imposés ; mais quand, *au moyen de la Sagesse*, il connaît la loi éternelle et, par une détermination libre, l'accueille en sa volonté, il tend ainsi vers le but assigné par Dieu à l'univers, et, dans une vie sociale réglée selon la Loi, il représente la perfection du monde. Par son activité libre, il devient, dans une certaine mesure, l'instrument conscient de la Divinité qui veille à l'accomplissement des fins générales du Cosmos[1]. *C'est là une idée grandiose qui domine toute l'éthique de Bruno.* Toutefois, issu de l'Un, ces deux domaines, ou, si l'on préfère, ces deux mondes qui, séparés, ressortissent seulement à l'espèce de sphère inférieure où évolue l'humanité, doivent finalement faire retour à l'*unité divine où s'abolit tout contraste. Dès ici-bas, le Droit et la Fortune ont pour mission de mettre, autant que possible, en harmonie le monde physique et le monde moral, le Bonheur et la Vertu.* Ils ne sauraient y réussir entièrement. Mais, *dans le vaste processus circulaire de la vie universelle, l'éthique trouve ainsi sa place.* Bruno ne l'estimait-il pas supérieure à *toutes* les autres muses?... » Ajoutons que, pour l'optimisme de Bruno, *nécessité et finalité coïncident.* Et ceci éclaire l'hésitation, signalée plus haut, dans la terminologie du philosophe. Le Dieu de Bruno n'a rien de commun avec le Fatum, aveugle et sourd, qui broie tout sous sa loi de fer[2]. Bien absolu, il se veut lui-même, en voulant le Bien. Le rayonnement de ses puissances exerce une action régulatrice et providentielle. Ce Dieu est, à la fois, cause formelle et cause finale, en tant qu'il se manifeste à travers les deux hypostases (l'Intelligence et l'Ame cosmique).

[1] Cf. Tarozzi, *Della necessità nel fatto naturale ed umano*. Turin, Lœscher, 1897, p. 15-18.

[2] Voilà pourquoi, lorsque Bruno emploie le mot « fato », il le précise en y ajoutant le mot « providenza » ou un équivalent. *Eroici furori*, W., II, 352 ; L., 664-5 ; G., II, 365).

Il serait donc contraire à sa nature, à sa perfection qu'il s'infligeât à lui-même, en quelque sorte, un démenti, qu'il brisât tout lien entre le Bonheur et la Justice, qu'il fît de l'Espérance (vertu admise dans le nouvel Olympe[1]) un leurre dérisoire. A cet optimisme[2] aboutit, d'après Bruno, quiconque considère chaque chose dans son existence individuelle, selon la manière dont elle occupe sa place dans l'enchaînement du Tout, où la moindre maille a son importance. Quiconque essaie d'embrasser du regard l'ensemble du Cosmos voit le désaccord apparent se résoudre en une synergie, en une symphonie merveilleuses. Ce qui semble mauvais ou funeste sous certains rapports ou pour certains êtres, est bon et utile sous d'autres rapports et pour d'autres êtres. L'univers *réel*, qui est infini, vaut d'exister, aux yeux de l'esprit pénétrant qui dépasse le fait anecdotique, le détail individuel. D'autant qu'il est conçu à l'image du Νοῦς divin. Le mal (aussi bien la souffrance que le péché) découle de l'imperfection de l'homme, être *limité*[3], qui est en contact permanent avec les choses sensibles, avec la matière, et qui, loin de chercher à s'en affranchir, paraît trop souvent se complaire à resserrer cette dépendance. Mais cette condition ne supprime nullement la liberté de l'effort, la possibilité d'un progrès éthique, l'ascension vers une béatitude plus précieuse encore que le bonheur un peu vulgaire dont trop se contentent : c'est précisément ce que Bruno montrera mieux encore dans les Eroici Furori. *Quant à un équilibre total entre le Bonheur et le Droit, qui serait réalisé dans un autre monde*, grâce à l'immortalité personnelle de l'âme[4], voici quel est le point de vue du Nolain.

[1] Cf. notre analyse du mythe (le *tableau* des vertus) et aussi *Eroici furori*, W., II, 396, 359-400; L., 669, 714-5; G., II, 371, 431.

[2] *Del Infinito*, W., II, 13; L., 303; G., I, 273 — *De Immenso*, V, IX, 19; V, XI, 13. — *Summa terminorum*, éd. Gfrörer, p. 474, 480.

[3] Comparez Leibniz, Höffding, *Hist. de la phil. mod.*, Paris, Alcan, 1908, I, 385-6) — Sausset, *Essai de phil. rel.*, t. I, Paris, 1869, p. 286 et sq.

[4] « Que l'âme soit mortelle ou immortelle, cela doit mettre une différence entière dans la morale. » (Pascal, *Pensées*, fr. 219.)

De même que la substance corporelle se décompose après la mort, sans s'anéantir, et rentre dans le creuset de l'évolution pour fournir matière à des combinaisons nouvelles, de même la substance spirituelle continue d'exister, en tant que principe d'énergie et d'organisation[1]. Bruno proclame, à plusieurs reprises, qu'elle est immortelle[2]. Au demeurant, nous ne le contestons pas, sur le contenu de cette idée, il se

[1] *Spaccio*, W., II, 112-13; L., 410; G., II, 10. — *De Minimo*, I, 3 (*Op.*, I, III, 143).

[2] Platon estime que, loin d'y résider comme « un pilote en un navire », l'âme est intimement mêlée au corps et répandue dans toutes les parties de l'organisme, si bien qu'entre l'âme et le corps ne cessent de se produire actions et réactions, et que la thérapeutique appliquée à l'un exerce presque nécessairement une influence sur l'autre (cf. *Phèdre*, 246 c-d, 250 a-b, 250 d, et *Timée*, 42 e, 43 a-e, 86 b-87 b, 87 e 88 a, 90 a). Toutefois, — simple, indécomposable, — l'âme se distingue entièrement de l'organisme, où il ne faut voir qu'un instrument : c'est elle qui, en nous, sent, veut et raisonne (cf. *Alcibiade*, I, 129 b-130 e; *Phèdre*, 115 c-e, et aussi *Lois*, XII, 959 a-d). Comme l'intelligible avec lequel elle a pour fonction de s'identifier en quelque manière par la connaissance, et au même titre que lui, — elle existe en acte de toute éternité et à jamais (cf. *Phédon*, 78 c-79 c; *Phèdre*, 249 d-250 d, et *Répub.*, X, 611 a-612 a). Puisque son essence consiste à se mouvoir elle-même (*Phèdre* 245 e-246 a; *Lois*, X, 894 e-896 a), l'âme a toujours possédé et possédera toujours la vie; éternelle, elle est aussi immortelle (cf. *Phédon*, 100 b-107 b; *Phèdre*, 245 c-246 a et *Philèbe*, 29 a-30 d). Faite pour le bonheur, donc, pour la science qui en est la cause, — car les plaisirs des sens sont troubles et éphémères et n'intéressent pas la « nature spécifique » de l'homme, — elle ne peut trouver sa pleine satisfaction que par delà ce monde d'apparences (cf. *Phédon*, 64 e-69 c). D'ailleurs, comme ici-bas, les méchants semblent trop souvent triompher des bons et recueillir la plus large part de joies, de récompenses et d'honneurs, il est nécessaire qu'existe un royaume de la justice où s'achève l'ordre moral, cette harmonie supérieure des choses, et où des sanctions équitables soient prononcées, puis appliquées (cf. *Phédon*, 107 c-d; *Répub.*, II, 357 b-362 c; X, 613 a-b; *Lois*, IV, 715 c-716 b; X, 885 b, 887 b-c). Et cette vie future ne saurait être impersonnelle; chacun y gardera son *individualité* (cf. *Gorgias*, 524 a-e; *Phédon*, 64 c; *Lois*, XII, 959 a).

Il ne semble pas que, pour Platon, les sanctions qui, par delà ce monde, frappent les méchants, impliquent les châtiments matériels dont la mythologie et la poésie nous ont légué la description détaillée. Ayant son degré de valeur morale fixé au moment où elle se dégage du corps, chaque âme, mue par une instinctive sympathie, se rend spontanément vers ce qui lui ressemble, dans l'Hadès, et détermine ainsi son propre sort; et ce choix, selon qu'il la rap-

sépare, à la fois, du vulgaire et de l'orthodoxie. Il estime impossible qu'au delà de la tombe, la personnalité humaine demeure absolument intacte, — l'être intellectuel et moral gardant la faculté de sentir, de penser, de vouloir, comme si cette vie supraterrestre n'était que le prolongement de l'autre. Au contraire, après avoir quitté le corps en voie de dissolution, l'âme oublie son existence antérieure, « comme si elle avait été plongée dans l'onde du Léthé ». Tout souvenir s'évanouit en elle. Destinée à assister, à grouper, à harmoniser les forces aveugles de la matière qui, sans elle, ne parviendrait pas à constituer des êtres, elle passe dans une autre enveloppe physique, « tel un nautonier d'une barque en une autre », et ainsi de suite, selon une « métempsychose[1] » où il faut voir simplement la loi de sa nature ou de sa fonction, et non pas une expiation des fautes de jadis. Le philosophe n'a donc ni à s'inquiéter des châtiments de l'Enfer, ni à espérer les récompenses du Ciel[2]. Il reconnaît aux théologiens *le droit de maintenir la moralité populaire* au moyen de ces croyances quasi allégoriques, mais à condition que l'Eglise lui permette, à son tour, d'entendre à sa manière la doctrine de la survivance. A Venise, devant l'Inquisition, il s'explique, sur ce point, avec une entière franchise. Evidemment, cette « transmigration » plus ou moins pythagoricienne ne peut s'appliquer qu'à des âmes individuelles et non, comme semble le penser Tocco[3], à l'Ame du Monde qui, éternellement, réside ou mieux se manifeste « tota in toto et in qualibet totius parte ».

proche ou qu'il l'écarte du divin, entraîne son bonheur ou son malheur. Sur ce point, cf. Piat, *Platon*, p. 944-947.)

[1] *Della Causa*, W., I, 242; L., 238-9; G., I, 184. — *Spaccio*, W., II, 112-13; L., 410; G., II, 10. — *Cabala*, W., II, 276-7; L., 585-6; G., II, 253-4. — *Eroici furori*, W., II, 337-8; L., 649-50; G., II, 344-5. — *De Minimo*, I, 3, v. 50 et sq. — Berti, *Documenti*, p. 27.

[2] *Della Causa*, Epist. proœm., W., I, 206; L., 202-3; G., I, 132-3. — *Del Infinito*, W., II, 12-13; L., 303; G., I, 273-74. — *De Minimo*, I, III, v. 1. — *De Immenso*, I, 1, éd., Fior., p. 205.

[3] *Le opere latine esposte....* p. 380 et sq.

Lorsque, au début du *de Minimo*, Bruno combat la crainte de la Mort, il le fait dans un esprit tout différent de celui de Lucrèce : il attribue *expressément* l'immortalité à ces *minima realtà* d'ordre spirituel, à ces monades que sont les âmes, et qui n'ont rien de commun avec des amalgames d'atomes subtils. Au surplus, la doctrine des *Eroici furori* exige que les âmes d'élite, à tout le moins, franchissent le cadre étroit de l'existence présente ; la volonté, qui arrache l'être aux joies grossières, aux contingences décevantes, et qui aide ainsi la Connaissance dans son ascension vers le Parfait, vers l'unité divine, doit pouvoir nourrir l'espérance de mériter, elle aussi, les délices de cette possession ineffable. — « Mais objecterat-on, dans cette absorption idéale, dans cette ἕνωσις, dans cette *mors osculi*, la personnalité s'efface ! Ainsi, pour les Stoïciens, l'âme, étincelle provisoirement détachée du Feu divin, retourne, après la mort, au Foyer universel. » — L'objection n'est pas sans valeur ! Ce qui rend, à ce propos, un peu flottant et hésitant le système de Bruno, *ce qui l'empêche de donner une solution franchement et totalement eudémoniste au problème des rapports du Droit et du Bonheur*, c'est peut-être qu'il laisse subsister, dans son éclectique synthèse, quelques éléments empruntés au panthéisme[1], et qu'ainsi, il répugne à couronner l'affirmation de l'immortalité individuelle par tout un ordre de *sanctions*, destinées à « estimer » le prix de la conduite humaine en *fonction de la suprême justice*. Mais ici, nous touchons à sa conception *religieuse*, sur laquelle nous aurons à revenir. On constatera, d'ailleurs, que, telle qu'elle s'offre à nous, même avec ses obscurités ou ses lacunes, cette éthique, non moins que celle des Stoïciens, ouvre une large voie à l'exercice des plus hautes vertus.

Poursuivons notre analyse. *Nous avons précisé de notre*

[1] ... Précisément, au sujet de l'*âme du monde*, — lorsqu'il suit la théorie *stoïcienne*, qui ne sauvegarde plus guère le principe de perfection (cf. notre *Courant libertin*, c. II), ou lorsque, touchant la substance, il utilise des conceptions de l'ancien éléatisme (cf. notre c. V, *Ibid.*).

*mieux la fonction spécifique du Droit, d'après les principes métaphysiques de Bruno. Quel est, d'autre part, son rôle positif et concret ?* Ce rôle consiste dans *l'organisation de la vie sociale*[1], à laquelle Bruno s'intéresse tout particulièrement. La Loi, fille de la Sagesse, en empêchant les puissants de faire un usage inique de leur supériorité et de leur force, protège « les relations des hommes vivant en communauté[2] ». Si les puissants doivent être soutenus dans l'accomplissement de leur mission par la docilité et le respect des plus faibles, ils ne doivent jamais opprimer ceux qui leur obéissent ; les tyrans, comme l'enseignaient Platon et Aristote, méritent d'être déposés. La violence commettrait un crime en foulant aux pieds la raison, — l'ignorance, en méprisant l'intelligence

[1] « Dans sa *Philosophie du droit* (plus ample développement de ce qui est appelé dans le système l'esprit objectif), Hégel oppose la moralité sociale, telle qu'elle se présente dans la vie de la famille, de la société civile et de l'Etat, soit au droit en tant qu'expression de la volonté individuelle, soit à la « moralité » en tant qu'expression de la conscience subjective, qui, isolée des puissances objectives de la société, devient pur arbitraire et mal. Dans la société seule, le droit et la morale peuvent fleurir ; ce sont des rameaux d'un même tout et non des touts en soi. Dans la société morale, le bien trouve une existence durable comme dans un monde animé par lui. Ce qui importe ici, ce n'est pas la conscience individuelle, ni l'arbitraire individuel. Il y a quelque chose dans le monde moral qui dépasse la conscience de l'individu. L'Antigone de Sophocle proclame en ce sens que personne ne sait d'où viennent les lois et qu'elles sont éternelles. La vie des individus est réglée par des puissances morales qui trouvent sans doute des points d'attache en eux, mais qui ne dépendent pas d'eux. Hégel va même jusqu'à déclarer (§ 145) : « Que l'individu existe, peu importe à la moralité objective qui seule est l'élément durable et la force qui gouvernent la vie des individus. » Cependant, c'est en elle que l'individu trouve enfin la vraie sphère, il est libre, quand il vit en elle, et les rapports entre l'individu et la société deviennent alors si intimes que foi et confiance sont des termes impropres, car ils supposent encore un certain rapport de différence. A la place de la volonté naturelle se constitue une nature nouvelle et supérieure, la moralité réelle. Là où la substance morale, l'esprit de la famille, de la société civile et de l'Etat règnent ainsi, les divers devoirs de l'individu en ressortent nécessairement et ne sont pas difficiles à trouver. » (Höffding, *Op. cit.*, t. II, p. 188 et 189.) On verra combien Hégel *dépasse* la position de Bruno sur ce point !

[2] W., II, 161-2 ; L., 461-9 ; G., II, 82-3.

et la culture : certain égalitarisme, turbulent et jaloux, enveloppe autant de périls que le despotisme. Les riches ont pour obligation de secourir les pauvres. Il est nécessaire d'encourager et de favoriser par tous les moyens les vertus et les études utiles à la collectivité. Quant à l'exercice du pouvoir, il exige des qualités éminentes. Celui qui en sera investi, loin de se croire infaillible, s'entourera de conseils expérimentés. Aucune institution, qu'elle soit censée avoir une origine céleste ou humaine, n'est digne d'entraîner notre approbation ou notre adhésion, *si elle semble dévier de sa fonction normale, qui est d'orienter les esprits et de réformer les âmes, de manière à leur faire produire les fruits les plus profitables à la vie sociale.* A la lumière de cette idée générale, qu'il se plaît à répéter souvent, le Nolain énonce ici quelques « lieux communs », d'ailleurs empreints d'une grande noblesse, d'une réelle générosité, mais qui, remplissant les œuvres de tous les moralistes, ne constituent point la partie la plus curieuse de son éthique. Sous la rubrique des Balances, Bruno signalera quelques-unes des améliorations qu'il voudrait voir introduire dans les « palais de justice », en prenant cette expression dans son sens le plus large. Désormais, dans les Républiques, les emplois, les honneurs seront réservés au mérite, non à la fortune, ni à la naissance ; les citoyens les plus « justes » occuperont les rangs les plus élevés. Chacun, suivant ses facultés, ses talents ou ses ressources, contribuera à la prospérité générale. En effet, si, considérées du point de vue de l'Etat, les Balances représentent la fidélité aux contrats et aux traités, l'attachement aux alliances conclues, la prévoyance dans la gestion des intérêts publics, — considérées du point de vue individuel, elles représentent l'exact et prudent équilibre que chacun de nous doit tâcher de maintenir entre ce qu'il sait, désire ou espère, et ce qu'il a le pouvoir ou le droit de faire[1]. Il n'est pas surprenant que Bruno accorde à la

[1] W., II, 293-4 ; L., 527 ; G., II, 172.

sincérité et à la véracité une place distinguée dans la série des vertus : sans elles, tous les contrats sont fragiles, toutes les relations d'homme à homme compromises; le *ciment social se désagrège peu à peu*. En ce qui concerne cette « bonne foi », Kant ne se montrera pas plus rigoureux que Bruno! D'après celui-ci, il convient de tenir même les engagements que l'on a passés avec les méchants. Sur ce terrain, tout calcul hypocrite est interdit; le mensonge, la trahison n'ont pas à chercher d'excuse dans les circonstances[1]. Précisément, la profonde antipathie de Bruno envers les Juifs s'explique, non seulement par le caractère de leur religion qui, selon l'auteur du *Spaccio*, n'est qu'une corruption de la merveilleuse religion égyptienne, mais encore et surtout, par tout un ensemble de défauts ethniques qui les rendent rebelles à toute sociabilité. A cette race « pernicieuse, lépreuse et pestilente », qu'il faudrait « effacer de la terre », Bruno reproche âprement son avarice, son exclusivisme, son particularisme étroit, son goût pour les besognes serviles et mercenaires[2] : que, dans de tels griefs, il y ait une exagération systématique, c'est ce que nous n'avons pas à démontrer; ce qui est significatif, c'est que Bruno porte ce jugement d'un point de vue strictement *social*. Aussi, le Droit positif entretiendra-t-il dans les cœurs des philanthropes et des serviteurs du bien public cet amour de la gloire qui est un stimulant de l'effort. Il honorera principalement les défenseurs, les sauveurs de la patrie. Plus que les héros de parade, plus que les ascètes qui défient la nature, il récompensera, par ses sanctions, les citoyens qui, domptant en eux l'égoïsme, sauront assurer le règne de la Concorde, ou produire, à l'heure opportune, des résultats utiles à leur Pays[3]. C'est

[1] W., II, 216-17; L., 520-21; G., II, 162-3.

[2] *Spaccio*, W., II, 197-98, 231-236; L., 500-1, 535, 541-2; G., II, 135, 189-3, 190-1. — *Cabala*, W., II, 268; L., 576; G., II, 240. — Brünnhofer, *G. B's Weltanschauung...*, p. 222-3. — Tocco, *G. B.* Conferenza, p. 53-4. — Lagarde, *ed.*, p. 794.

[3] Le type du « bon citoyen » est fort nettement tracé par Bruno, qui s'inspire de l'histoire romaine, et qui se souvient aussi de Machiavel.

sous le même angle que Bruno envisage le peuple romain, dont il loue les qualités de munificence, de justice, et le génie organisateur.

De plus en plus s'accuse en vigoureux relief l'une des idées capitales du *Spaccio* : *l'essence du bien moral, nous ne la trouvons pas dans la pensée, sur le plan métaphysique ou dialectique, ni même dans l'intention*[1], *mais dans les résultats objectifs d'une activité pratique*[2] ; ou du moins, ce sont ces résultats seuls qui nous permettent de la connaître ou d'en juger. « Les dieux veulent favoriser l'existence en commun des hommes, châtier les vices nuisibles à la vie sociale... Les péchés de pensée ne seront regardés comme péchés que s'ils aboutissent ou risquent d'aboutir extérieurement. Sans cette action, qui la traduit au dehors, la justice de pensée ne sera jamais la justice, pas plus que la plante n'est plante sans le fruit. Au contraire, celle qui est stérile mérite d'être arrachée sans pitié. Les Olympiens ne respirent avec délices que l'odeur du fertile verger des œuvres bienfaisantes. » Bruno emploie souvent à ce sujet des images du même ordre. « Parmi les erreurs les plus lourdes et les plus répréhensibles, seront celles qui causeront un dommage à l'Etat. Bien moindres seront celles qui ne lèseront qu'un intérêt privé. Les moins graves de toutes seront celles qui ne concerneront que deux personnes opérant d'intelligence. Si, sans aller jusqu'au mauvais exemple, jusqu'au scandale ou jusqu'au succès dangereux, on cède parfois aux impulsions accidentelles de son tempérament, il n'y aura aucune erreur. » Echelle originale et hardie, qui subordonne catégoriquement au bien collectif le « salut » personnel! Que de telles affirmations, en tel ou tel endroit, soient influencées par le désir de réagir contre la doc-

[1] Comme chez Abélard.

[2] W., II, 163; L., 463-4; G., II, 84-5. — « Nos beatam vitam non depulsione mali, sed adeptione boni judicemus, nec eam cessando, gaudentem, ut Aristippus, sive non dolentem, ut ille (Hieronymus), sed agendo aliquid consequendove quaeramus. » (Cicéron, *De bonis et malis*, II, 13.)

trine protestante de « la justification par la foi », abstraction faite des « œuvres », doctrine que Bruno avait pu observer de plus près en Angleterre, c'est là une évidence incontestable et qu'impose le texte. Peut-être même s'y cache-t-il une critique des enseignements de la théologie catholique sur les péchés d'intention ou d'omission. Cette thèse, au surplus, s'accorde logiquement avec les prémisses — déjà connues — du système : et c'est là ce qui importe. *Si la moralité a pour raison d'être de réaliser les pensées de sagesse de la Vérité éternelle, elle n'acquiert une valeur qu'autant qu'elle parvient à cette réalisation. Dans le domaine éthique* (Bruno souligne ce point), *c'est l'acte qui confère un prix à la pensée*[1]. Car enfin, notre esprit n'est pas responsable de toutes ses « représentations », ni des innombrables idées qui se succèdent en lui ! Notre volonté, en revanche, est comptable des décisions prises de concert avec notre jugement, et surtout, des « moyens » qu'elle déploie pour les « extérioriser ». D'où le rôle prépondérant que le philosophe reconnaît à la Fortezza et à la Sollecitudine, sur lesquelles nous avons insisté dans notre analyse du « mythe » : celles-ci, en effet, s'opposent à toutes les attitudes négatives qui limitent l'activité, l'une triomphant par son énergie intelligente des obstacles ou des séductions du « monde physique », comme Hercule a triomphé des monstres, l'autre essayant, avec une persévérance éclairée, infatigable et comme enthousiaste, de réaliser ses propres fins, surtout dans le domaine spirituel, et de s'élever de plus en plus vers le Parfait, toutes deux évitant, d'ailleurs, les excès inutiles d'une témérité irréfléchie qui négligerait les conseils de la Raison[2]. La Vaillance, qui réside dans une volonté forte, *appliquera* le Droit, en se déterminant d'après les lumières de la Sagesse qui, elle-même, s'inspire de la Vérité. La Diligence embrasée d'une sublime ardeur, pous-

[1] W., II, 163-4 ; L., 464-5 ; G., II, 85-6.
[2] W., II, 185 et sq. ; L., 487-88 et sq. ; G., II, 116 et sq.

sera l'être humain dans les voies, souvent ardues, d'un progrès indéfini qui franchira les bornes du monde sensible pour atteindre les pures délectations de l'Intelligible. Si Bruno ne se montre guère sympathique à Mars, c'est que celui-ci, non content de marcher de pair avec une Jactance[1] dont les vantardises, contraires à toute vérité, s'ingénient à duper autrui, non content de déchaîner une violence bestiale qui se souille des crimes les plus affreux, et de menacer ainsi l'œuvre de la Prudence et de la Sagesse, réduit ou détruit ces nobles « loisirs » consacrés à la méditation pacifique autant qu'à la « mise au point » des œuvres durables et utiles, ces loisirs[2], nécessaires au Penseur comme à tous les créateurs et à tous les organisateurs, et qui n'ont rien de commun avec une molle et débile Paresse. La preuve en est qu'ayant osé dresser sa candidature en face de celle de la Sollecitudine, le nonchalant Ocio[3] n'a pas été admis à siéger dans l'Olympe, quoiqu'il se soit flatté, en termes fort poétiques, d'avoir jadis fait régner l'âge d'or. Là-haut, son exemple serait pernicieux, comme sa présence déplacée. Car les dieux n'ont pas donné à l'homme des facultés pour qu'il affecte de ne s'en point servir. Le travail[4], voilà la loi universelle et, d'ailleurs, la source de la véritable joie.

## II. — LA CONSTRUCTION ET LE CONTENU DE LA DOCTRINE MORALE DE BRUNO — LA THÉORIE DES « CONTRAIRES »

Jetons maintenant un coup d'œil en arrière. *Après avoir mis en lumière les bases de l'éthique de Bruno, nous en voyons se*

[1] W., II, 189-91; L., 491-93; G., II, 122-123.

[2] W., II, 195-96; L., 498-99; G., II, 131.

[3] Cf. Notre analyse du Mythe.

[4] Désigné par une série de synonymes, vers la fin du deuxième dialogue du *Spaccio*.

*détacher les lignes principales; nous apercevons, dans son ensemble, l'édifice*, bien plus fortement construit qu'il ne semblait de prime abord; nous embrassons assez aisément du regard la synthèse que le philosophe (il l'avoue lui même, et l'on s'en souvient) n'a pas eu le temps de tirer au clair, dont il avait tracé l'ordre en son esprit, et dont il se contente d'offrir aux lecteurs du *Spaccio* une « esquisse préliminaire ». Aux motifs essentiels se raccordent, comme sur une façade richement sculptée, moulures, dessins, développements ornementaux : nous voulons ainsi désigner les vertus secondaires, ou qui découlent des vertus cardinales. Quoique, incidemment, en une simple phrase[1], il reproduise la classification traditionnelle : prudence, courage, tempérance, justice; quoiqu'il rapporte la première de ces vertus maîtresses à la Raison, la deuxième au Cœur, θυμός (ou, plus exactement, à l'appétit *irascible* : τὸ θυμοειδές, dont avait traité en détail saint Thomas d'Aquin), la troisième, à l'appétit concupiscible, la quatrième, aux différentes formes de notre Activité qui exige un principe régulateur, un principe d'eurythmie; Bruno ne s'astreint pas à marcher docilement sur les traces de Platon ou d'Aristote. Evidemment, il ne serait pas absurde de rattacher à cette classification initiale certaines vertus dérivées que cite l'auteur du *Spaccio*[2], par exemple, à la Fortezza la Force de souffrir, la passion de la Gloire, la Vaillance militaire, le Souci de l'Honneur, à la Temperanza la Modération, la Sobriété, la Discrétion, la Civilité. Mais, pour la vaine satisfaction de peindre Bruno sous les apparences assez banales d'un élève appliqué de ces philosophes, ce serait abuser de quelques indications sporadiques, ce serait sacrifier, selon une méthode aussi superficielle que factice, à une observation accessoire tout ce qui fait la substance du second livre; ce

[1] W., II, 158-9; L., 458-9; G., II, 78. Cf. aussi (préf. du *Spaccio*) : W., II, 114-15; L., 412-13; G., II, 13.

[2] *Epist. esplic.* du *Spaccio*, W., II, 115 et sq.; L., 413 et sq.; G., II, 14 et sq.

serait dénaturer la *structure* d'une éthique *qui nous offre en vigoureuse saillie ce groupe souverain : Vérité, Prudence, Sagesse*, vertus d'essence intellectuelle, mais ayant un retentissement pratique. Groupe complété par la Justice, qui est le cadre, à la fois idéal et concret, où viennent s'exercer la Fortezza et la Sollecitudine, pour assurer, à divers degrés et dans tous les domaines, ces réalisations effectives sans lesquelles la connaissance théorique du Bien demeurerait stérile. Car, Bruno le déclare sans ambages, il ne suffit ni de savoir où est le Bien ni de vouloir l'accomplir; il faut aussi pouvoir le vivre, il faut aussi avoir la force d'appliquer dans sa conduite cette connaissance et ce bon vouloir, pour mériter le nom d'être moral. Au surplus, sous prétexte que Bruno parle, à son tour, de la Prudence, de la Sagesse, de la Justice, parfois en des termes identiques à ceux de ses immortels devanciers ; sous prétexte qu'il considère les deux premières comme des vertus suréminentes, il ne faudrait pas croire qu'il se borne à répéter, sur ce point, Platon et Aristote. *Ce qui compte en pareil cas, c'est moins l'analogie de quelques concepts que la façon de les déduire, et surtout de les grouper.* Sans doute, Platon avait déjà enseigné que les quatre vertus cardinales composent un « chœur » divin, présidé par la Science ou Sagesse, qui, ramenant à la mesure et aux saines proportions, en vue de notre propre bonheur, les impulsions du « cœur » et de l'appétit « concupiscible », et introduisant ainsi dans notre activité un principe dominateur, apparaissait comme la « forme » du Courage et de la Tempérance, comme la condition de cette harmonie, intérieure et extérieure à l'homme qu'est la Justice. Il avait même ajouté que la Sagesse, étant la Connaissance du Bien, a pour règle la Vérité : or, celle-ci, n'étant, au fond, que de l'être adéquatement mesuré, s'identifie avec le Beau qui, lui-même, n'est tel que par la mesure éternelle et parfaite dont il porte l'empreinte, c'est-à-dire, par l'idée du Bien, sommet brillant du monde intelligible. Sans doute encore, Aristote, en reliant ces vertus

capitales aux différentes « puissances » ou facultés de l'homme, avait montré qu'elles sont coordonnées et inspirées par la Prudence, force rationnelle, pleinement consciente, qui organise la vie en vue de la plus haute félicité, et de manière à garantir l'Ordre, expression du finalisme universel. Mais c'est en toute liberté que, fidèle à ses tendances éclectiques ou, ce qui revient à peu près au même, imbu surtout de néoplatonisme, Bruno a utilisé et hiérarchisé ces notions, que saint Thomas[1] et bien d'autres avaient, du reste, reprises et approfondies.

Au-dessous de la Vérité, — pour laquelle il devait tant lutter et tant souffrir, — il a rangé la Prudence et la Sagesse. *Série descendante*, — à tout le moins, du point de vue humain, — car nous verrons que, par la « conversion », s'élevant du Réel, cette série remonte ensuite vers l'Un divin et franchit ces étapes en sens inverse. *Série cohérente*, dont chaque terme se dégage, en quelque sorte, du précédent, selon une « continuité » vivante. *Disposition en triade*, familière à Bruno, qui, non content d'y faire rentrer deux importants emprunts aux deux grands maîtres de la spéculation hellénique, y a adapté la théorie classique des trois causes (efficiente, formelle et finale), en même temps que la théorie plotinienne des trois hypostases (l'Un, l'Intelligence, l'Ame cosmique), dont ce groupe reflète, si l'on peut dire, l'échelonnement. *Ingénieuse solution*, — conçue dans l'esprit des Ennéades et ménageant à la fois cette Nécessité qui, loin de se confondre avec l'aveugle Fatum, correspond simplement à l'éternel dessin du Plan providentiel, — et cette faculté de *choisir* consciemment entre des déterminations contraires, « d'actualiser tel ou tel possible », — où réside, selon Bruno, notre liberté morale. Combinaison élégante et hardie, que Bruno complète en accordant un rôle de premier plan à la Loi, c'est-à-dire à la Justice, qui est elle-même le produit de

[1] Cf. le livre récent du P. Sertillanges sur *La Morale de saint Thomas*.

la Sagesse. Ce pouvoir impersonnel et eurythmique, dont il détaille l'action bienfaisante, est, à ses yeux, l'obstacle nécessaire aux empiètements de l'égoïsme et le contre-poids indispensable aux dangereux caprices d'un absolutisme dont il a dû constater les excès.

C'est ainsi qu'*ayant une face pratique en même temps qu'une face théorique*[1], *la triade suprême conserve (ne l'oublions pas) toute sa signification dans le domaine moral.* La Vérité, la Prudence et la Sagesse, loin de s'enfermer dans le monde idéal, descendent, en quelque manière, dans le monde réel pour y étendre leur règne salutaire et pour y influencer la conduite humaine. La *Vérité*, ce n'est point seulement le Bien, l'Absolu, l'Un d'où tout émane, où tout doit faire retour ; ce n'est point seulement ce Divin qui échappe aux prises de la raison discursive, à l'étroitesse et à la contingence de nos définitions, mais qui peut se révéler dans l'intuition extatique. C'est aussi celle des vertus qui, en fait, occupe le rang le plus élevé de la hiérarchie et qui, surtout dans le nouvel ordre de choses, doit présider à l'organisation de l'existence. En effet, elle domine tout, elle englobe tout, elle fixe à chaque être et à chaque phénomène sa place, elle est la norme souveraine en fonction de laquelle toutes les valeurs s'établissent ; elle se défend par ses propres forces ; « plus elle est combattue, plus elle croît ». Or, dans le monde terrestre et dans la vie sociale, elle se traduit par la véracité, par la sincérité, par l'horreur de la dissimulation et du mensonge, par la fidélité loyale de chacun de nous à ses principes ; elle nous incite à fuir l'hypocrisie, l'imposture, la flatterie obséquieuse, toutes les habiletés par lesquelles on trompe le prochain. Elle n'admet une certaine « diplomatie » que lorsqu'il faut à tout prix protéger, grâce à quelque feinte, la Sagesse ou la Prudence gravement menacée. D'autre part, elle nous pousse à déchiffrer, avec une sagacité et une concentration de plus en plus grandes, les énigmes de

[1] W., II, 157-169 ; L., 457-462 ; G., II, 76-82, passim.

l'Univers physique, à enrichir notre « cognizione », à orner notre intelligence avide de certitudes, au moins relatives. C'est à elle aussi que notre pensée doit le goût d'un effort toujours plus intense, l'ambition de ces formes supérieures de la Contemplation que célébreront avec lyrisme les Eroici Furori, déjà amorcés dans tel ou tel passage du Spaccio. — De même, la *Prudence*, à qui est dévolu le second rang, c'est sans doute l'expression des volontés éternelles de la Providence, mais c'est aussi, lorsque nous sommes amenés à « délibérer » avant un acte, la vertu de la Réflexion, qui, en nous tenant à l'écart des ruses grossières, non moins que de l'inertie stupide ou de la témérité fiévreuse et présomptueuse, nous permet de nous comporter au mieux de nos intérêts et de ceux de nos frères, en êtres doués de raison. C'est elle qui nous suggère cette crainte de Dieu, qui n'a rien de commun avec le mécanisme d'une peur presque animale, et qui nous donne le sens de l'équilibre et de la modération. — Compagne de la Prudence, la *Sagesse* qui, selon les cas, possède la notion ou l'instinct du vrai, nous détourne de tout ce qui est fantasmagorie ou illusion, du sophisme comme du fanatisme. Elle nous aide à bien pénétrer la signification de la Loi, qui est le cadre normal où se développent les énergies individuelles et où se concrétise la moralité, — celle-ci devant être « effective » et agissante. Car la construction éthique de Bruno se précise par l'importance prépondérante qu'il s'empresse d'attribuer à l'Activité et la Vaillance, — proclamant ainsi, à une époque où trop de raisons conseillent d'être circonspect, que les attitudes d'abstention, de stérile renoncement, sont condamnables, et que, comme dirait un Guyau[1], une vie se juge à sa fécondité.

Bruno va plus loin : d'après lui, — du moins, si l'on se borne à considérer le *Spaccio*, — le développement exclusif de certains dons ou de certaines qualités privées, la culture diligente d'une âme isolée, d'un « moi » replié sur lui-même,

[1] *La morale sans obligation ni sanction.*

constituent une moralité insuffisante ou d'un degré inférieur. Certes, son altruisme rejoint, au fond, la tradition chrétienne, pour laquelle il ne saurait être de « salut » individuel, *en dehors* de cette *Charité* fraternelle qui doit relier les uns aux autres tous les membres de la famille humaine, en dehors de cette communion, à la fois naturelle et surnaturelle, qui unit tous les fidèles, vivants ou morts. Malgré tout, il tranche un peu sur certaines tendances de la théologie médiévale qui, avec une particulière insistance, avait mis en relief les conditions personnelles de la sainteté, et qui avait regardé comme un être privilégié l'anachorète attentif à sa propre perfection. Sans doute, çà et là, Bruno mentionne et précise des vertus qui *paraissent* ne concerner que la conduite individuelle, ce qu'on pourrait appeler : l'hygiène du corps et de l'âme ; mais ce ne sont là que des cas exceptionnels. Le plus souvent, il ne recommande ou n'exalte telle ou telle attitude éthique, tel ou tel état moral que dans la mesure où la société en subit l'heureuse ou opportune réaction : on notera, par exemple, ce qu'il dit de la Chasteté et de la Continence. Avant tout, il se préoccupe du *progrès général :* chacun de nous a pour devoir d'y contribuer, de se rendre pratiquement utile à ses semblables. *Eviter de leur nuire est un minimum* tout à fait indigne d'un être raisonnable, dont le rôle est de réaliser, selon ses moyens, la volonté de la Providence exprimée par la Sagesse, en sauvegardant ici-bas le règne de l'Ordre et en améliorant à cet effet le sort de l'espèce humaine.

Evidemment, — quoique le Nolain ne s'arrête pas à cette « division » un peu scolaire, — il serait possible de répartir les vertus dérivées qu'il indique au cours de ces dialogues dans le cadre commode des « devoirs envers soi-même » et des « devoirs envers autrui ». Par exemple, — pour envisager d'abord ceux de la première catégorie, — aux devoirs envers le corps, instrument de la volonté, qu'il faut maintenir apte à l'action et extérieurement digne de notre personnalité spirituelle, se rattacheraient l'observance des lois de l'hygiène,

la propreté, la sobriété, la décence, le goût d'un labeur bien réglé. Aux devoirs envers la sensibilité, — l'habitude d'apprécier les plaisirs à leur juste valeur et d'y rechercher un déploiement harmonieux ou même un perfectionnement de notre activité, l'effort pour rester maîtres de nous-même sous les coups de la douleur, où il convient de voir tantôt un avertissement opportun, tantôt un stimulant, un levier de progrès, la modération qui réfrène nos désirs, la sympathie qui nous fait vibrer à l'unisson du prochain, qui nous aide à « sortir de nous-même » et qui est le principe des émotions les plus nobles et les plus fécondes non seulement au point de vue de la Bienfaisance, mais encore au point de vue de la Science et de l'Art. Aux devoirs envers l'Intelligence, — faculté distinctive de l'homme et qui lui permet de réaliser ses fins propres, — le souci de la développer par l'exercice, de l'orner de connaissances toujours plus approfondies, de la fortifier par le culte de l'ordre, par l'amour du Vrai, par la loyauté et la sincérité, en évitant les affirmations hasardeuses non moins que les louches compromis. Aux devoirs envers la Volonté, — cette ardeur généreuse qui se propose les plus hauts modèles, qui ne recule devant aucune difficulté, et qui, ne dispersant pas ses forces, fait converger toute notre conduite vers un idéal librement choisi, — cette constance, cette patience, que n'abattent ni les injures du sort, ni les orages des passions, ni les complots des méchants, — cet esprit de sacrifice et de dévouement qui subordonne l'individu au finalisme universel en le faisant servir l'intérêt de ses semblables. — Que si nous passons à la seconde catégorie, aux devoirs relatifs à autrui se rattacheraient l'obligation de respecter sa vie et ses biens, de lui épargner toute souffrance et tout dommage, d'user envers lui de politesse, d'urbanité et de déférence, de fuir le mensonge qui tend à dissoudre le pacte social reposant sur la valeur du témoignage, de répudier toute intolérance à l'égard des opinions comme tout despotisme brutal à l'égard des personnes, de nous abstenir de toute médisance ou de toute calomnie qui ternirait

leur honneur, de faire fleurir dans la famille cette concorde heureuse qui implique une autorité indulgente, méritant le respect et l'affection ; puis, l'obéissance absolue aux lois, l'amour illimité de la patrie à laquelle, en certains cas, il nous faudra tout donner, jusqu'à notre dernier souffle, l'Etat ayant mission, par réciprocité, d'assurer la liberté, la sécurité des citoyens, la protection des arts, des sciences, de toutes les entreprises utiles à la collectivité et, — en traitant ses voisins comme « des personnes morales », en observant le droit des gens, — d'écarter le fléau de la guerre qui naît, le plus souvent, de l'aveuglement des ambitions conquérantes.

Bruno, d'ailleurs, se hâterait d'ajouter aux devoirs « de justice » les devoirs dits « de charité » : à son avis, il n'y a pas, en matière de morale, de strict nécessaire dont on puisse se contenter, la démarcation entre ces deux groupes étant, au surplus, très malaisée à établir! On sait combien il insiste sur la Générosité, sur la Magnanimité, sur la Libéralité (déjà célébrées par Aristote[1]), sur la Compassion, qui est tenue de se traduire par un concours efficace, sur la Discrétion même, qui est comme un tact subtil exigé par la complexité de la vie sociale. On se rappelle l'arrêté d'expulsion que Jupiter prononce contre la sordide Avarice, contre la Colère inconsidérée, contre l'Envie semeuse de discorde, contre la Violence arrogante et même contre la scandaleuse frivolité. Mais la classification que nous venons d'esquisser ne nous a pas été *directement* suggérée par le texte du *Spaccio*, l'auteur n'ayant pas essayé de relier à une analyse de nos facultés ou de nos « inclinations » primordiales les différentes parties de la morale pratique. Ce n'est là, il importe de le noter, qu'*une tentative de reconstruction*. En somme, Bruno ne laisse dans l'ombre aucune des vertus qui répondent à la grande loi positive de la Solidarité ou à la grande loi chrétienne de la Charité. N'est-ce point l'essentiel? Au fond, selon lui, les

[1] *Eth. Nic.*, Δ, 1 et 4, passim.

devoirs envers soi-même trouvent dans les devoirs envers autrui leur achèvement logique, leur aboutissement nécessaire, parce que l'homme, même pour le développement de ses facultés, a besoin du « milieu social », comme l'enseignait le Stagyrite[1], et parce qu'il ne peut viser à une plus haute perfection sans concourir, en même temps, au progrès de la collectivité que postule le plan divin. Découvrirait-on une vertu assez « abstraite » pour n'avoir aucun retentissement au delà de l'individu, pour n'intéresser à aucun titre le prochain, — tout geste physique, tout acte intellectuel déterminant, en quelque sorte, des « ondes vibratoires » qui s'élargissent parfois à l'infini ? Celui qui ment, par exemple, outrage, en lui-même et en autrui, la dignité de l'être pensant ; non content de se diminuer lui-même, il manque « extérieurement de respect envers la Vérité », et il risque, en lançant une affirmation fausse, de favoriser délibérément la propagation de l'Erreur qui, par essence, est prolifique et protéiforme. Souvent, d'un cœur léger, il endosse les responsabilités les plus lourdes ! Celui qui n'est pas sobre, qui prise exagérément les cadeaux de Bacchus, non seulement ruine sa santé, nuit à la clarté de son jugement, bref, se détériore physiquement et moralement, mais encore affiche en général une tenue honteuse qui offense les regards et s'expose à transmettre à ses ascendants des tares physiologiques qui pèseront sur leur avenir. — Le programme tracé par le Nolain dans le *Spaccio* est donc fort vaste et très finement nuancé. Il sera complété dans les *Eroici furori*, dont nous parlerons bientôt. N'oublions pas, au demeurant, que le *Spaccio* — esquisse rapide — n'est ni un ouvrage d'enseignement, ni un traité destiné à des « spécialistes ». C'est un public plus large et plus composite que l'auteur a voulu atteindre. C'est à des disciples de la cour et du monde, autant et plus qu'à des écoliers d'Université, qu'il a voulu inspirer le

[1] *Eth. Nic.*, A. 1, 1094 a, 18-28, 13, 1102 a, 5-10 ; E, 2, 1129 b, 14-19 ; Θ, 14, 1162 a, 15-29 ; *Polit.*, A, 2, 1253 a, 29-30, etc.

goût de ces sérieux problèmes et la pensée de les examiner avec les seules lumières de la Raison.

*A la base de toutes les applications particulières de cet idéal éthique, quelle norme commune et fondamentale saisissons-nous ?* Ne serait-ce pas la notion d'un *juste milieu* entre les extrêmes ? Tout en confessant que Bruno n'a pas très nettement précisé ce point, Hartung, — qui, du reste, n'envisage guère que le *Spaccio* et néglige un peu trop les *Eroici furori*, — penche vers cette interprétation, autorisée, il faut le reconnaître, par certaines formules[1]. Sur ce point, Bruno se serait souvenu de la fameuse théorie d'Aristote. Pour le Stagyrite, la Vertu, manifestée dans l'action, n'a rien du caractère trouble et instable de la passion, rien de l'innéité ni de l'indétermination vague de la puissance (δυνάμις) : c'est une « qualité », une manière d'être que la pratique développe, qui dépend de notre franc arbitre, qui a un objet précis, le bonheur, et qui tient de l'intelligence le sens de ses limites et de ses proportions[2]. Elle a pour matière le domaine si large du cœur et du désir, où, peu à peu, elle instaure une discipline rationnelle en assouplissant de façon durable nos appétits et en les fixant dans la majesté de l'ordre[3]. En effet, au-dessus même de l'appétit sensible dont les instincts tumultueux, instables et presque « animaux » doivent être continuellement maîtrisés, réside en notre âme un principe d'émotions généreuses, telles que le sentiment de la justice, la magnanimité, l'amour de la patrie, l'amitié et la sympathie de l'homme pour

[1] W., II, 324-327 ; L., 635-37 ; G., II, 325-7. — ... vegnono ad esser virtude, perchè si contegnono e rinchiudono intra gli termini... È in stato di virtude, quando si tiene al mezzo, declinando da l'uno e l'altro contrario.

[2] *Eth. Nic.*, B., 1, 1103a, 19-34, 1103b, 1-25 ; 4, 1105b, 28-33, 1106a, 7-15 ; 5, 1106b, 29-30 ; Γ., 15, 1119b, 11-18 ; Δ., 15, 1119b 8-9 ; E., 1, 1129a, 11-26 ; Z., 1, 1138b, 18-25, 13, 1144b, 4-30 (cf. la « *Métriopathie* », d'après Crantor, le premier commentateur du *Timée*). Cf. Plutarque, *Consol. ad Apoll.*, c. 3, p. 102, 9-25. — Cicéron, *Tusculanes*, III, 6, 12. — *Académiques*, II, 44, 135).

[3] *Eth. Nic.*, A., 13, 1102a, 26-34, 1102b, 13 et sq. — *Eth. Eud.*, B., 1, 1220a, 10-11.

l'homme[1]. De là résulte tout un ensemble de désirs du même ordre et qui ont à ce titre quelque chose de raisonnable[2]. Spontanés par nature[3], ils sont encore capables de manque ou d'excès, ils risquent de se développer avec une sorte d'automatisme. Quoiqu'ils militent pour le bien[4], ils ignorent l'à-propos et la juste mesure, ils ont besoin d'être réglés et dirigés par la raison, par la dialectique[5]. Or, justement, — incompatible avec le « manque » ou l'excès par quoi se caractérise la passion, — l'ordre éthique implique le juste milieu. Celui-ci est relatif à l'agent moral, à l'énergie dont il est capable et à laquelle il fait « rendre » son maximum. Non identique pour tous, il correspond plutôt à une proportion géométrique qu'à une proportion mathématique[6]. Cet ordre, qui nous aide à connaître, donc à ménager pratiquement nos forces, engendre, par suite, un charme *sui generis*. Immuable en son fond humain, la vertu enveloppe, malgré tout, une sorte d'équation personnelle, selon laquelle elle encadre et coordonne nos tendances naturelles dans le milieu fixé par la Raison[7]. En somme, les vertus, ce sont des appétits ramenés à la mesure par la liberté de la Raison, laquelle nous guide et nous commande dans l'option entre les divers actes[8].

Or, Bruno résumerait cette même idée sous le vocable de « tempérance[9] », qui ne serait plus alors synonyme de con-

[1] *Eth. Nic.*, H. 7, 1149 a, 29-34; *Polit.*, H. 7, 1327 b, 36-41, 1328 a, 1-3.

[2] ... Μετεχουσα μεντοι πως λογου. *Eth. Nic.*, A. 13, 1102 b, 13-14.

[3] *Ibid.*, Γ. 1, 1109 b, 35 ; 3, 1111 a, 22-24.

[4] *Ibid.*, H. 7, 1149 a, 25-32.

[5] *De Mot. an.*, 7, 701 a, 28-36.

[6] *Eth. Nic.*, B., 5, 1106 b, 5-7, 21-35 ; E., 6, 1131 a, 9-33, 1131 b, 1-24; 9, 1133 b, 29-33. — *Eth. Mag.*, A., 5, 1185 b, 13-32.

[7] *Eth. Nic.*, B., 2, 1104 a, 11-19; 5, 1106 b, 8-12; Γ., 14, 1119 a, 11-20, 1119 b, 13-18. — *Eth. Eud.*, B., 3, 1220 b, 21-35.

[8] *Eth. Nic.*, B. 6, 1106 b, 36.

[9] W., H, 118-19, 237; L., 416-17, 542-43; G., H, 18, 192.

La parfaite vertu fuit toute extrémité
Et veut que l'on soit sage avec sobriété.

Molière (*Misanthrope*, I, 1). — Cf. Saint Paul, *Ep. aux Romains*, XII, v. 3, et Montaigne, *Essais*, I, XXXIX)

tinence ou de sobriété, et qui ne se rapporterait plus exclusivement à l'appétit sensible, — pareille extension du terme se rencontrant déjà chez les Grecs, notamment chez Platon[1]. Et, dès lors, la théorie du Nolain se déroulerait logiquement. La Fortezza (la Bravoure[2]), enseigne-t-il, tient le milieu entre l'audace présomptueuse, l'insolence arrogante et l'abattement de la crainte qui mène au désespoir; la Simplicité, entre l'outrecuidance, qui exagère tout, et la modestie feinte, qui déprécie tout. C'est la Tempérance qui, dans l'individu, dans la famille, dans l'Etat, dans l'univers entier, instaure et garantit le règne de l'harmonie[3]. *Faute de ce sens de la mesure, il ne peut y avoir partout que désordre et discorde.* Au point de vue intellectuel, la Tempérance implique cette tranquillité d'esprit, cette maîtrise de soi, cette intuition des nuances et de la complexité des problèmes, cette tolérance délicate qui transparaissent dans la politesse et l'urbanité, ces fleurs de la civilisation. Dans le train habituel de la vie, elle répugne à tout excès; elle réfrène aussi bien la sensualité déchaînée ou la brutalité aveugle que l'ascétisme contre nature. Sans étouffer leur épanouissement légitime, elle empêche les passions de désagréger l'édifice social après avoir créé l'anarchie dans l'âme individuelle. C'est sous cet angle que Bruno envisage, par exemple, les vœux de chasteté, le célibat des religieux et des prêtres; et nous n'avons pas besoin de dire qu'il aboutit à des conclusions fort peu orthodoxes. Pour lui, la virginité[4] n'est une vertu qu'en tant qu'elle réagit

[1] *Phédon*, 68e. — *République*, III, 389e; IV, 430e-431e, 431e-432b.

[2] φθείρεται ἡ ἀνδρεία ὑπὸ τῆς ὑπερβολῆς καὶ τῆς ἐλλείψεως, ὑπὸ δὲ τῆς μεσότητος σώζεται (*Eth. Nic.*, II, 2, 7) (cf. Bruno, W., II, 186; L., 488; G., II, 117-8).

[3] Sof. Come la madre può coabitar con la figlia; perchè per l'Intemperenza circa gli affetti sensuali e intellettuali si dissolveno, disordinano, disperdeno, e indiluviano le fameglie, le republiche, le civili conversazioni e il mondo; la Temperanza è quella, che riforma il tutto, come ti farò intendere quando andaremo visitando queste stanze (*Spaccio*, W., II, 237; L., 542-3; G., II, 192).

[4] W., II, 222 sq., 237; L., 526 sq., 542; G., II, 171 sq., 191. — *De Vinculis*

contre les débordements excessifs (prostituta libidine, effusa incontinenza, impudicizia, sfacciataggine). En soi, comme Aristote le disait de la Pudeur[1], elle n'a aucune valeur et ne comporte aucune « bonté », aucune dignité, aucun mérite ; elle n'est ni un vice ni une vertu. Quand elle contrecarre les impulsions normales de la nature ou quand elle y résiste obstinément, elle est coupable : il faut n'y voir alors qu'impuissance ou folie. Si elle est imposée par quelque raison urgente, par une nécessité extérieure, elle prend le nom de continence ; elle peut devenir alors une vertu louable, car elle participe à ce courage conscient et à ce dédain du plaisir qui ne sont plus des gestes vains, des défits orgueilleux à l'ordre des choses[2]. Cet amour averti du « juste milieu », qui incline Bruno à l'indulgence, le fait aussi se séparer de ceux qui croient découvrir la suprême perfection morale dans le mépris total des biens extérieurs[3]. Il professe que l'opulence et la pauvreté[4] sont choses relatives et qu'un riche avare est, en réalité, plus pauvre qu'un homme modeste, mais content de son sort. A ses yeux, la richesse d'esprit et de cœur est supérieure à tout trésor, l'indigence intellectuelle et morale est pire que toute gêne matérielle. Le tout est de ne pas se laisser duper par les mirages du désir, ni entraîner par une ambition

*in genere (Op. lat.*, III, p. 697). — La chasteté est une « habitude » fort variable, et qui dépend de la race, du climat, etc. W., II, 203-4; L., 507-8; G., II, 144.

[1] *Eth. Nic.*, B., 7, 1108a, 31-32; Δ., 15, 1128b, 10-15.

[2] Par réaction contre l'ascétisme médiéval, l'auteur du *Spaccio* va jusqu'à accuser le christianisme d'avoir diffamé la nature, afin de mieux la vaincre. Il serait paradoxal de dire que sa protestation véhémente le ramène jusqu'au paganisme. En tout cas, elle l'incline à préconiser la polygamie comme plus propice à la reproduction. Il ne serait pas éloigné de célébrer l'union libre, ou du moins de combattre le préjugé de deshonneur qui s'attache aux filles-mères et qui les pousse à l'avortement. Qui sait si ce préjugé ne prive pas la société de héros? (W., II, 126, 238; L., 424, 544; G., II, 29, 194.)

[3] P. ex. : les Cyniques, la plupart des Stoïciens et certains ascètes chrétiens. Sur ce point, cf. dans notre traduction une note relative à l'opinion de Platon et à celle d'Aristote.

[4] W., II, 167-77; L., 469-77; G., II, 91-105.

démente qui voit sans cesse reculer l'objet de ses vœux. *Car c'est l'imagination qui donne à tous ces biens leur valeur*, souvent très exagérée. Le sage doit se défier de l'or corrupteur, tentateur, qui frappe l'esprit de vertige, qui tourne à l'idée fixe, qui empêche la libre méditation. Cependant, Bruno, à l'instar d'Aristote, ne dissimule pas qu'en certains cas, ces avantages fortuits contribuent indirectement à la félicité, et même facilitent l'exercice indépendant des principales vertus, à condition que celles-ci gardent leur souveraineté et, pour ainsi dire, la haute main sur la conduite individuelle. Si la Fortune répartit ces avantages un peu au hasard, c'est à la Raison à en contrôler l'emploi, à les faire servir aux fins les meilleures[1].

Chez Aristote, c'est la Prudence ou intelligence appliquée à l'action qui a mission de saisir le juste milieu[2], le point d'équilibre entre les extrêmes, entre les tendances ou puissances qui tiraillent en tous sens notre libre vouloir : réussite, d'ailleurs, assez ardue ! Platon confiait pareil rôle à la Sagesse, qu'au demeurant, il désignait sous plusieurs noms[3]. D'après Bruno, ce serait elle encore qui serait qualifiée pour éclairer le jeu de l'activité morale, pour en régler et en assurer la direction, pour définir

[1] Aristote, *Eth. Nic.*, II., 14, 1153b, 21-25.

[2] ... Adversus ea Chrysiphus cum in libro *de Providentia* quarto dissereret : « Nihil est prorsus istis, inquit, insubidius, qui opinantur bona esse potuisse, si non essent ibidem mala. Nam, cum bona malis contraria sint, utraque necessum est, opposita inter se et quasi mutuo adverso quaeque fulta nixu consistere : nullum adeo contrarium est sive contrario altero... Alterum enim ex altero, sicuti Plato ait, verticibus inter se contrariis deligatum est ; si tuleris unum, abstuleris utrumque. » (*Aulu-Gelle*, VI, 1.) — « Quand on veut poursuivre les vertus jusqu'aux extrêmes de part et d'autre, il se présente des vices qui s'y insinuent insensiblement... » — « C'est surtout de l'humanité que de sortir du milieu. La grandeur de l'âme consiste à savoir s'y tenir. » (Pascal, *Pensées*, fr. 357 et 378.)

[3] ἐπιστήμη, σωφροσύνη. *Charmide ; 1er Alcibiade*, 133e ; *Protagoras*, 332a-333b ; *Gorgias*, 507a-507e ; *Lois*, III, 696b-c, IV, 710a. — σοφία : *Protagoras*, 330a, 332a-333b ; *Euthydème*, 279c-281e. *Banquet*, 202a ; *Répub.*, IV, 427e, 428e. — φρόνησις. *Alcibiade*, I, 133e, *Ménon.*, 88a-89e ; *Phèdre*, 69b-c, 79d. — *Rép.*, IV., 433b ; *Lois*, I, 631c-d ; *Tim.*, 90b-c.

la « mesure » et l'ériger en principe supérieur. On se rappelle qu'en soi, elle appartient au monde préethique ou suréthique, par lequel est conditionné le domaine spécifique de la moralité. Or, *tantôt, en procurant à ceux qui ne participent pas à sa propre essence le secours commode d'une loi extérieure, d'un ensemble de formules auxquelles ils se conforment plus aisément, elle garantit ce qu'on pourrait nommer la moralité courante et moyenne du peuple ; tantôt elle rend ceux qui, plus ou moins, la possèdent, — les âmes et les esprits d'élite, les initiés*[1], *— capables de décider du juste et de l'injuste et d'être, en quelque sorte, à eux-mêmes la Loi.* En tout cas, elle a le privilège de connaître des choses morales, et elle prononce son arrêt, par l'entremise de la Raison ou de la Conscience, en tenant compte, d'une part, des lois suprêmes et non écrites, comme dit l'auteur d'Antigone, d'autre part, des habitudes particulières, des dispositions naturelles des races, des peuples[2], voire, des individus. De sorte que l'Ethique, obligée de délimiter les extrêmes et de rester à égale distance de l'un comme de l'autre, puis de s'adapter avec souplesse aux différences *ethniques*, aux cas variables, bref, de manier les matériaux empiriques qui sont accumulés un peu confusément

[1] Aristote le déclare : pratiquement, à coup sûr, le Bien est chose difficile. De notre « cachot » nous ne saisissons que les reflets imparfaits de l'Exemplaire éternel. Comment, d'autre part, adapter la règle morale à chaque circonstance ? Les « cas » varient singulièrement ! Recourons au sage comme au plus sûr modèle, comme à l'oracle vivant de la Raison, comme au traducteur, non moins expérimenté qu'intuitif, de l'ordre qui *s'impose* a notre respect. Dans la complexité de l'action, nous discernons mal le « milieu » relatif à nous-mêmes ! Comme nous naissons avec un fond de bonté, la pratique, éclairée par la fréquentation du sage, qui connaît et qui sent le bien en artiste, et qui nous en offre une traduction éminente, enfin, le concours de la société, qui nous est si utile pour corriger les écarts de notre égoïsme et pour comprendre notre nature d'êtres destinés à la vie en commun, — tout cela nous le révèlera. *Eth. Nic.*, A., 1, 1094a ; 18-28, 13, 1102a, 5-10 ; Γ., 6, 1113a, 22-33, L., 4, 1166a, 12-13, 9, 1170a, 8-11.

[2] Cf. W., II, 100 ; L., 396 ; G., I, 408-9. — *De rerum principiis* (cap. *De virtute loci*, in *Opera*, III, 554-556). — Cf. Platon, *Lois*, V, 747d-e ; *Rép.*, IV, 435 e-436.

devant elle, perd à la fois, dirait un kantien, son autonomie et son caractère absolu. Elle enveloppe, à tout le moins, une équation relative à beaucoup de données étrangères à ce que l'on peut considérer comme l'essence du Bien. Elle réside dans un art de la proportion[1], non identique pour tous, et qui, d'ailleurs, garde, malgré tout, son caractère humain, parce qu'il exploite toujours un fond permanent de tendances éternelles.

Tel serait le point de vue de Bruno. Mais, *sous peine d'en diminuer l'intérêt, il convient d'observer qu'il est en étroite corrélation avec une théorie des contraires*, — dont on parle souvent sans en saisir exactement la portée. Cette théorie, déjà indiquée dans le *Spaccio*, est reprise dans les *Eroici furori*[2]. Le plaisir, enseigne Bruno, consiste dans une transition, dans un mouvement[3]... Ce qui est agréable, certes, ce n'est ni la faim, ni la satiété, ni l'ardeur érotique, ni l'extinction du désir satisfait, c'est le passage de l'un à l'autre de ces « états » extrêmes. Ce plaisir est comme un instant fugitif qu'il est bien difficile de « cueillir », car, au fond, — les contraires étant reliés l'un à l'autre par le courant ininterrompu de l'activité psychologique, et la fin d'un état coïncidant avec le commencement d'un autre, — il y a toujours, dans ce monde intérieur,

[1] « Nous ne nous soutenons pas dans la vertu par notre propre force, mais par le contrepoids de deux vices opposés, — comme nous demeurons debout entre deux vents contraires. Otez un de ces vices, nous tombons dans l'autre. » (Pascal, *Pensées*, fr. 359.)

La Rochefoucauld dit à ce sujet : « Les vices entrent dans la composition des vertus, comme les poisons entrent dans la composition des remèdes ; la prudence les assemble et les tempère... » (*Maxime* 182.) « Les passions en engendrent souvent qui leur sont contraires : l'avarice produit quelquefois la prodigalité, et la prodigalité l'avarice ; on est souvent ferme par faiblesse et audacieux par timidité. » (*Max.* 11.)

[2] W., II, 121-123 ; 323-328 ; L., 419-421, 634-638. — G., II, 21-23, 325-328.

[3] « Les principes du plaisir ne sont pas fermes et stables. Ils sont divers en tous les hommes, et variables dans chaque particulier avec une telle diversité qu'il n'y a point d'homme plus différent d'un autre que de soi-même dans les divers temps. » (Pascal, *De l'esprit géométrique*, p. 188.)

tout un jeu décevant d'ombres et de lumières. Comme le notait déjà Lucrèce, l'amertume jaillit du sein même des voluptés ; la tristesse s'insinue au milieu de la joie[1], — de même qu'au confluent de deux rivières se mêlent, sans se confondre, deux ondes de colorations différentes. Cependant, nous sommes persuadés qu'il n'y a de jouissance que dans le changement : et notre vie n'est qu'une série de tentatives pour échapper à la monotonie de l'existence végétative, pour diversifier nos sensations, nos émotions, en diversifiant par les voyages ou par l'imagination les « milieux » où nous nous ingénions à distraire notre incurable ennui... C'est qu'ici-bas rien n'est fixe, rien n'est immuable : tout processus vivant se développe à travers les contraires, évolue par action et réaction[2], en vertu même de la complexité initiale de ses éléments constitutifs. S'il en est ainsi, faudra-t-il s'épuiser dans la poursuite illusoire de ce plaisir que l'on essaierait de saisir, — mirage fantasmagorique, — entre des extrêmes qui, *en réalité*, s'appellent, se commandent l'un l'autre ? L'homme devra-t-il s'attarder volontiers dans le cycle des « vicissitudes » ? Deux lignes du *Spaccio* semblent répondre affirmativement[3]. Mais les *Eroici furori*[4], qui éclairent et complètent le *Spaccio*, nous

[1] W., II, 382-3 ; L., 695-6, G., 407-8.
W., II, 122 ; L., 420 ; G., II, 23.

[2] Se ne li corpi, materia ed ente non fusse la mutazione, varietade e vicissitudine, nulla sarebbe conveniente, nulla di buono, niente delettevole (W., II, 121 ; L., 419 ; G., II, 22).

[4] Nel Secondo dialogo viene più esplicatamente descritto l'ordine e atto della milizia che si ritrova nella sustanza di questa composizione del furioso ; ed ivi : nel primo articolo si mostrano *tre sorte di contrarietà :* la prima d'un affetto ed atto contra l'altro, come dove son le speranze fredde e gli desiderii caldi ; la seconda de' medesimi affetti ed atti in sè stessi, non solo in diversi, ma e in medesimi tempi ; come quando ciascuno non si contenta di sè, ma attende ad altro, ed insieme insieme ama ed odia ; la terza tra la potenza, che séguita ed aspira, e l'oggetto, che fugge e si suttrae. Nel secondo articolo si manifesta la contrarietà, ch'è come di doi contrarii appulsi in generale ; alli quali si rapportano tutte le particolari e subalternate contrarietadi, mentre come a doi luoghi e sedie contrarie si monta o scende : anzi il composto tutto

livrent sur ce point la vraie pensée du philosophe. Puisque tout s'écoule, puisqu'il n'y a pas de joie sans mélange, puisque tout plaisir porte avec lui les signes de sa caducité, puisque tout ce qui relève de la sensibilité n'est que phénoménisme éphémère, la sagesse, la vertu consistent en une ferme continence qui, au lieu de se laisser entraîner par le flux et le reflux des passions, au lieu de s'abandonner aux excès de l'allégresse ou de l'abattement, cherche à demeurer dans un état « d'indifférence » ou d'ataraxie, sorte de « point neutre » ou de « juste milieu[1] », où les conflits antérieurs se résolvent en un heureux équilibre. « Attitude bien timide, *tiédeur* indigne d'une personnalité tant soit peu intense! » objectera-t-on sans doute. Bruno estime que cette définition de la vertu est suffisante, si l'on se borne à envisager les premiers degrés de l'éthique, cette moralité « moyenne », accessible à la majorité des hommes et dont il a tracé les grandes lignes dans le *Spaccio*. C'est là un programme minimum, auquel les *Eroici furori* superposent la rayonnante image d'une éthique beaucoup plus haute, réservée aux âmes d'élite. A ces âmes d'une plus forte trempe la loi des contraires suggère de mélancoliques réflexions sur le caractère fragile de toute volupté, de toute joie; elle les incite, en conséquence, à s'élever au-dessus de ce monde, soumis au changement et à la dégénérescence, jusqu'à cette région sublime où tout contraste s'efface et où l'être reste toujours égal à lui-même; elle leur inspire une sorte de dégoût de la médiocrité présente, les arrache aux vulgarités courantes, au « moindre

per la diversità de le inclinazioni, che son nelle diverse parti, e varietà de disposizioni, che accade nelle medesime, viene insieme insieme a salire ed abbassare, a farsi avanti e adietro, ad allontanarsi da sè e tenersi ristretto in sè. Nel terzo articolo si discorre circa la conseguenza da tal contrarietade. (*Eroici furori, argomento*, W., II, 304-5; L., 614; G., II, 295.)

[1] Il vizio è là dove è la contrarietade; la contrarietade è massime là dove è l'estremo... La minima o nulla è nel mezzo dove gli contrarii convegnono è son uno e indifferente .. nel mezzo puntuala... Nel grado della indifferenza si trova la casa (ailleurs : la meta) della temperanza, dove consiste la virtude e condizion d'uno animo forte...

effort » d'un optimisme banal et trop vite satisfait, et, par l'aiguillon d'un généreux tourment, les pousse à continuer sans répit leur rude ascension vers l'Idéal, nonobstant les souffrances endurées et la disparition *momentanée* de l'harmonie, jusqu'à ce que, brisant toutes les chaînes terrestres, toute la gangue physique, elles méritent par cet héroïsme conscient l'union extatique, la résorption dans le Principe premier[1] : là s'abolit toute « différence », toute distinction du « plus » et du « moins » ; là cessent les alternatives, les oscillations du monde sensible ; là tout s'unifie dans l'Acte absolu.

Déjà, Platon, s'accordant sur ce point avec Héraclite, avait professé que l'univers *sensible* est un perpétuel écoulement, que rien ici-bas ne jouit d'une entière fixité, que le chaud et le froid[2], le sec et l'humide, — comme, d'ailleurs, les quatre corps simples, — passent sans arrêt du plus au moins et du moins au plus, que tout, dans la nature, est un mélange de fini et d'infini[3], donc, de bien et de mal, — l'imperfection postulant, du reste, la Perfection dont elle est l'image « dégradée ». Il avait noté que les contraires apparents — tels que le chaud et le froid — ne font deux qu'extérieurement, à leur surface[4] ;

[1] W., II, 326-7 et sq. ; L., 636-7 et sq. ; G., II, 327 et sq. (Cf., plus loin, le résumé de la doctrine des *Eroici furori*.)

[2] *Phaed.* 78 e-79 a. — *Philèbe* 24 a-d, 25 a.

[3] Selon Platon, toute substance en devenir est un composé de deux éléments essentiels : le « fini » et « l'infini » (cf. le *Philèbe*, 24 a-26 d). Pour Aristote, il existe entre l'infini et le parfait une opposition complète. L'infini n'est qu'à l'état de puissance ; le parfait est entièrement en acte. Par suite, l'infini est amorphe ; le parfait n'est plus qu'une forme. L'infini n'a pas de terme, le parfait est achevé de tous points. (*Mét.*, Δ, 16, 1021 b, 12, 24-25 et 30 ; Θ, 8, 1050 a ; 9-10 ; — *Phys.*, Γ, 6, 207 a, 7-9 et 14-15). Parménide a vu plus juste que Mélissus, lorsqu'il a conçu l'être, non comme infini, mais comme fini. (*Phys.*, Γ, 6, 207 a, 15-17.)

[4] *Soph.*, 243 d-e. Selon Aristote, il y a quatre « contraires » primitifs qui sont, par là même, les quatre éléments de l'être sensible : le chaud et le froid, le sec et l'humide.

Ils se succèdent de telle manière que celui qui paraît soit la privation de

car, pour avoir l'un et l'autre quelque réalité, ils doivent contenir de l'être, et, s'ils contiennent de l'être, ils sont, dans cette mesure même, — ce qui est un pour la pensée l'étant par là même en soi, puisque l'idée est la notion adéquatement connue. Surtout, il avait enseigné que le plaisir[1], inférieur à la substance, aux facultés, voire à l'acte, est une sorte d'épiphénomène qui s'y surajoute, qui se place dans le « devenir », et qu'il conçoit, après Aristippe, comme une « génération », comme un « mouvement ». Quand l'harmonie vivante, composée du fini et de l'infini selon la nature, s'altère, cette altération est une douleur ; le retour à l'ordre primitif, à la vraie essence des choses, voilà la genèse du plaisir. Entre les deux se situe un état d'indifférence, « d'apathie », d'inconscience[2] ; mais c'est se tromper que de dire (comme le feront les Epicuriens) que la vie la plus douce est celle qui est exempte de souffrance et embellie par le souvenir ou l'anticipation des moments heureux. Le plaisir est quelque chose de positif, qui accompagne tout progrès de l'être vers l'harmonie qui achève sa nature. Ce n'est pas l'intensité, c'est la pureté qui en fait le prix. Or, se rattachant à la catégorie de l'infini[3], le plaisir n'a pas sa mesure en lui-même ; il enveloppe, lui aussi, du plus et du moins, il croît et décroît sans trêve, ni limite, il change et varie sans cesse[4]. Le plaisir corporel est une « naissance » ; or, tout ce qui naît périt par lente dissolution, et la dissolution c'est la

celui qui disparaît. Mais, la privation et la chose sur laquelle elle porte se rattachant nécessairement au même sujet d'inhérence (*de Gener. et corrup.*, B., 4, 331 a, 12–20 ; B., 8, 335 a ; 6-9), — il faut que ces quatre éléments procèdent d'un seul et même principe (*Ibid.*, B., 1, 329 a, 24-30 ; B., 4, 331 a, 20-23)... Principe indéterminé, matière première (ὕλη), qu'Aristote appelle « la *mère* du monde » (*Phys.*, A., 9, 192 a, 13-14), « la nourrice de l'univers » (*de Gener.* et *corrup.*, B., 2, 329 a, 23-24.) (Cf., à ce sujet, l'opinion de Cardan et celle de Telesio. *Courant libertin*, p. 281-2 et 454).

[1] *Philèbe*, 42 e, 53 e-54 e, passim. — *République*, IX. 584 a. (γένεσις-κίνησις).

[2] *Philèbe*, 32 e-33 e, 42 d-43 d. — *Timée*, 64 d.

[3] *Philèbe*, 27 e-28 e.

[4] *Ibid.*, 12 e-13 d, passim.

douleur[1]. A vrai dire, il implique presque toujours de la souffrance, soit à son origine, soit dans sa trame même : il diminue proportionnellement au besoin qu'il tend à supprimer et s'évanouit avec lui ; il revêt souvent une violence désordonnée qui, excédant nos forces normales, entraîne de graves malaises et comme une tension déchirante de tout notre être. Il engendre par contre-coup le regret et[2] le remords. Il est d'autant plus instable et irréel que, parfois, en son fond, il repose sur une « opinion fausse ». — Les plaisirs communs au corps et à l'âme sont également « mélangés ». Ils subissent les duperies de l'imagination, de la vaine espérance, ou sont traversés de soudaines inquiétudes[3]. Il en va de même pour ceux de l'âme qui, trop souvent, obéit à des illusions dangereuses, — comme celles de la domination et de la gloire, — ou qui se complaît dans la colère et la vengeance, où elle ressent cependant une pointe d'amertume. Désirs et craintes, amours et désespoirs, zèle et jalousie, autant de choses qui s'entrecroisent et d'où résulte cette singulière alliance de joies et de tristesses, de triomphes et d'angoisses, qui constitue le tissu de notre existence[4]. A son tour, saint Thomas, le maître « officiel » du dominicain Giordano Bruno, avait formulé de pénétrantes remarques sur les alternatives ou sur les combinaisons des passions ressortissant soit à « l'appétit concupiscible », soit à « l'appétit irascible[5] ». Un philosophe de la Renaissance, Jérôme Cardan[6], avait observé que la qualité, agréable ou désagréable de chaque sensation, est appréciée surtout par

[1] *Ibid.*, 55 a, 60 b-c.

[2] Sic omnibus in rebus, voluptatibus maximis fastidium finitimum est. Cicéron, *De Oratore*, III, 25. Platon, *Gorgias*, 495 e-497 d ; *Philèbe*, 46 c-d 45 a-47 b.

[3] *Philèbe*, 32 e-36 e, 36 e-41 a, 41 a-44 b.

[4] *Ibid.*, 47 d-50 c.

[5] Cf. sans parler du livre, déjà cité, du P. Sertillanges, Janet et Séailles, *Hist. de la phil.*, 1887, p. 287-289.

[6] Cf., Léon Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*, p. 27-28. Sur Cardan, cf. notre *Courant libertin*, p. 281 et sq.

opposition à « l'état » immédiatement antérieur, — toute sensation supposant un changement et tout changement s'opérant d'un contraire à l'autre. — Mais, avant Plotin, dont nous retrouverons bientôt la théorie, Platon avait frayé la voie à Giordano Bruno en déclarant que, plus l'être s'élève par la pensée et la « dialectique », plus il tend à se distinguer de tout ce qui n'est pas lui, plus il devient « pur », plus il tend aussi à combler en lui toute espèce de manque, plus il devient « réel », plus il se traduit enfin en plaisirs qui présentent les mêmes caractères, plus il supprime en lui toute sorte de mélange en y supprimant toute « puissance », toute « différence », en recevant la « forme » adéquate du Bien. *Ainsi, pour l'être approchant de plus en plus de la fixité, le plaisir échappe aux conditions de l'écoulement universel, à la loi des contraires*, et se soustrait à l'emprise de la douleur. Au terme de cette ascension, il n'y a plus que le repos de l'Acte, procurant une délectation totale, inaltérable, divine, — milieu entre deux extrêmes qui n'existent plus ni l'un ni l'autre, car la perfection du Réel les a abolis[1].

Saisissons bien la portée générale de la doctrine de Bruno. Le Nolain reproche sévèrement à Aristote d'avoir souligné l'opposition de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte, de ce qui meut et de ce qui est mû, sans avoir su découvrir l'unité profonde en laquelle tout se résout et se concilie[2]. Reproche exagéré, sans nul doute, mais qui met en

[1] *Philèbe*, 22 e, 33 b-c, 52 c-53 e, passim, 58 a-59 d. *Rép.* IX, 585 a-586 e. — « Tant que nous sommes détenus dans cette demeure mortelle, nous vivons assujettis aux changements, parce que, si vous me permettez de parler ainsi, c'est la loi du pays que nous habitons ; et nous ne possédons aucun bien, même dans l'ordre de la grâce, que nous ne puissions perdre un moment après par la mutabilité naturelle de nos désirs. Mais, aussitôt qu'on cesse pour nous de compter les heures, et de mesurer notre vie par les jours et les années, sortis des figures qui passent et des ombres qui disparaissent, nous arrivons au règne de la vérité, *où nous sommes affranchis de la loi des changements*. » Bossuet, *Or. fun. d'Henriette d'Angleterre*, éd. Jacquinet, Paris, Belin, 1895, p. 141-142.

[2] *Della Causa*, W., I, 288-292 ; L., 285-290 ; G. I, 254-257. — Profonda

lumière son point de vue capital. Selon l'auteur du *Della Causa* et du *Del Infinito*, ce n'est qu'au moyen d'un principe interne commun que des contraires, tels que minimum et maximum, bonheur vertigineux et ruine soudaine, naissance et mort, amour et haine trouvent une transition, et que le degré de chaleur extrême est relié au degré de froid extrême, suivant toute une gamme de degrés intermédiaires. Qui veut comprendre les mystères de la nature doit considérer comment les contraires, dans leurs maxima et leurs minima, se convertissent les uns dans les autres, comment ils agissent partout simultanément et de telle façon que l'analyse de chacun d'eux permette de remonter à ce principe commun qui est la Substance infinie. Bref, — et Höffding a raison de le noter, sans se laisser abuser par certaine terminologie inspirée de l'hégélianisme, — ce que Bruno essaie de montrer, *c'est moins l'identité absolue des contraires que leur continuité*. Et cette remarque est vraie non seulement pour la métaphysique de Bruno, attentif au dynamisme *ininterrompu* de l'Emanation divine et à l'enchaînement des formes vivantes, mais encore — nous l'avons vu — pour sa théorie psychologique, déjà amorcée par l'auteur du *Philèbe*. C'est seulement au sein de l'Un que *s'effacent* les oppositions, comme l'avait professé Nicolas de Cusa[1], l'ancêtre intellectuel de Bruno, et c'est en avançant de terme en terme, par delà les apparences sensibles, que notre Connaissance dépasse peu à peu ces « contradictions », — de même que notre âme s'affranchit du jeu épuisant des contraires par l'union mystique avec Dieu[2]. *Or, nous touchons ici au faîte de la morale de Bruno.*

magia e saper trar il contrario, dopo aver trovato il punto de l'unione... Cf. aussi *Acrotismus Camoeracensis*, art. III, IX (ed. Fiorentino, I, 96 et aussi 109). *De Minimo*, I, 4 (*Op.* I, III, 148).

[1] *De mathematica perfectione* (*Op.*, t. III, p. 1120-1. — *De beryllo* (1454), c. XXV, t. I, p. 276, (cf. Fiorentino, *Il Risorg. fil. nel quattrocento*. Napoli, 1885, p. 89).

[2] Pour exprimer intégralement la vie, Hamann, en 1759, a recours au prin-

En effet, quand l'homme cède en quelque sorte à l'impulsion de la « cause finale », quand il éprouve le besoin de se régler,

cipe de la coïncidence des contraires, qu'il déclare plus précieux que toute la critique de Kant...

Eschenmayer, un disciple de Schelling, prétendait dans un intéressant opuscule (*la Philosophie dans sa transition à la non-philosophie*, Erlangen, 1803) que la religion est une sphère supérieure à la philosophie. Alors même en effet que la philosophie saurait surmonter toutes les antinomies et démontrer que l'absolu est l'unité suprême, la question subsiste de savoir comment les antinomies, les différentes puissances ce constituent, et ce problème ne peut se résoudre que par la croyance à un Dieu créateur. La philosophie n'est pas capable de fonder l'existence d'un monde fini, scindé en oppositions, d'un monde de conflits et de puissances, qui diffère de l'unité absolue où la spéculation voit le but suprême. Schelling avait reconnu que la différenciation renferme un grand problème, mais il avait jusqu'alors persisté à croire que ce problème doit pouvoir se résoudre par la philosophie. La philosophie doit être élargie; mais il n'y a pas de raison pour concevoir la religion et la philosophie comme deux choses absolument différentes. *Schelling affirme donc qu'il est sans doute impossible de déduire la différence de l'identité, la pluralité de l'unité : c'est pour cette raison justement qu'il a prétendu dans sa philosophie que l'opposition (la différence, la pluralité) est un principe tout aussi primordial que l'unité. Une vivante unité est celle qui n'a pas hors de soi, mais en soi les contraires, quelle que soit la distance qui les sépare.* Dans l'ouvrage *Philosophie et Religion* (1804), qu'il écrivit après avoir passé d'Iéna à Wurzbourg, il reconnaît que dans la nature et dans l'histoire, il se fait sentir des forces indiquant une discorde telle qu'elle ne peut se déduire de l'idée de l'unité absolue, discorde qui doit être ramenée à l'harmonie par les différents degrés de la nature et de l'histoire. Il avait auparavant nommé la nature, l'odyssée de l'esprit; maintenant il en dit autant de l'histoire. L'indocilité et l'irrationalité de la nature et de l'histoire attestent selon lui une déchéance de l'idée, une rupture d'harmonie qui demande une réconciliation. *Contre Eschenmayer, ainsi que quelques années plus tard dans un ouvrage de polémique contre Fichte, il prétend toutefois que cette antithèse et ce conflit sont nécessaires, pour que la vie et l'harmonie puissent naître. Sans antithèse, pas de vie.* Ces idées furent entretenues, surtout lorsqu'il se fut établi à Munich, par l'étude des vieux mystiques, principalement de Jacob Böhme. Du reste, Böhme eut à cette époque une renaissance : Saint-Martin et Franz Baader renouvelèrent sa pensée en France et en Allemagne. Dans l'ouvrage le plus considérable et le plus remarquable que Schelling ait écrit sur la philosophie de la religion, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les objets qui s'y rattachent* (1809), Schelling cherche à montrer que ce n'est qu'en admettant dans l'absolu, dans l'essence de la divinité, l'existence d'une opposition primordiale d'un

de se discipliner, de s'améliorer, au lieu de s'abandonner lâchement à l'anarchie des instincts débridés; quand il s'élève vers le Parfait, *quelle est la force, quelle est la réalité souveraine qui, d'une façon médiate, le plus souvent à travers mille détours qu'il ne soupçonne point, déclenche cette activité.* C'est à l'attraction de l'Un, qui est, en même temps, le Vrai et le Bien, qu'obéit alors l'âme avide de perfection. *L'amour de Dieu, au sens plein du terme, voilà le ressort secret qui la pousse*[1]. Or, toute action morale qui cherche à exprimer une pensée de la Vérité éternelle (comme nous l'avons lu, au début

fond obscur et irrationnel qui aboutit à la purification et à l'harmonie par l'évolution même de la vie de l'essence divine, qu'on a le droit de concevoir Dieu comme un être personnel. Il attache ici une signification religieuse à sa philosophie de la nature avec ses puissances progressivement ascendantes. La personnalité ne se développe que par contraste avec un fondement naturel, par le conflit avec des forces opposées. Les êtres finis ont ce contraste, cette base *en dehors d'eux*. Mais (et Schelling ici s'écarte du système de Bruno) si l'être infini possède la personnalité, il doit avoir *en lui* ce rapport d'opposition : il doit y avoir en Dieu quelque chose qui en soi n'est pas Dieu mais qui peut devenir Dieu. Le théisme, dit Schelling dans un ouvrage de polémique contre Jacobi, peut s'édifier sur le terrain du naturalisme; mais au moyen d'un pur théisme, du Dieu éclairé du rationalisme, ou du Dieu sans nature de la théologie ordinaire il est impossible de fonder l'existence de la nature. Les contraires *donnés* peuvent se dépasser, et en cela consiste la vie; mais des contraires donnés ne peuvent s'expliquer par une pure identité. Dans la différence originelle, Schelling voit — suivant constamment en cela les traces de Böhme bien plutôt que celles du Nolain — le commencement du mal. En obéissant au profond instinct d'égoïsme, à la conservation personnelle indépendante, l'homme suit une volonté qui fait remonter au fond premier des choses. Tout ce qui est le mal consiste dans une tendance à retourner au chaos d'où l'ordre de la nature est sorti. On comprend ainsi que la nature nous montre toujours un résidu qui est impénétrable à l'entendement et ne se laisse pas réduire à de certaines lois, — l'ancien chaos qui n'a pas complètement disparu. Mais sans chaos, sans conflit, sans dissolution, il n'y a pas d'identité réelle; l'amour ne se révèle pas sans la discorde. Si Dieu avait dû prévenir le mal, il lui aurait fallu supprimer sa propre personnalité : pour que le mal n'existât pas, il faudrait que Dieu lui-même ne fût pas! — Cf. Höffding, *Op. cit.*, t. II, p. 171-173. — Et aussi, le remarquable ouvrage que M. Bréhier a publié sur Schelling, dans la collection Alcan.)

[1] Cf. Malebranche, *Recherche de la Vérité*, 15e éclaire. — *Morale*, I, III, 8 et 20.

du second livre du *Spaccio*), par le fait qu'elle nous met en relations avec Dieu, revêt *une signification religieuse*. Bruno range expressément la religion dans le domaine de l'éthique ; fréquemment, il emploie *legge* et *religione* comme des équivalents. De même que toute victoire et toute gloire sans vérité offensent Dieu, de même la religion vaut surtout dans la mesure où elle sert à la pratique, où elle postule et crée effectivement la moralité. Au surplus, les divers cultes, les « confessions » positives, dont Bruno parle dans le *Spaccio*, ne sont que des copies plus ou moins incomplètes de la religion plus pure du philosophe, à laquelle seule la Sagesse suprême est approximativement accessible, et qui, au moyen de « l'amour intellectuel », communie avec la divinité[1]. Car c'est uniquement lorsque le fini tend à faire retour à l'infini, lorsque l'âme s'absorbe en Dieu, que l'homme est en état de réaliser d'une manière à peu près complète et efficace les idées de la Vérité. *Ainsi, l'éthique, à son point culminant, prend un caractère religieux. Ou, si l'on préfère, la morale pratique de Bruno, qui déjà reposait sur une métaphysique, s'achève en une morale mystique qui la couronne logiquement.* C'est à l'exposer, dans ses lignes essentielles, que sont consacrés les *Eroici furori*, dont nous sommes conduit à résumer le contenu.

[1] « Les saints disent, en parlant des choses divines, qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité » (Pascal, Fr. sur *l'Esprit géométrique*, p. 185).

## III. — RAPPORTS DE CETTE ÉTHIQUE AVEC LE MYSTICISME, LA CONCEPTION RELIGIEUSE, LA PERSONNALITÉ ET L'ÉPOQUE DE BRUNO

Ces dialogues[1] sont consacrés à analyser l'organe du rapport religieux, le trait d'union le plus profond entre Dieu et l'homme, l'amour, au sens platonicien. A l'instar de Platon[2] et d'Aristote, Bruno distingue les humains en deux catégories : les esprits vulgaires et les esprits héroïques. De même, en chacun de nous, au-dessus du domaine des sens, s'élève le domaine de la raison. La classe inférieure essaie-t-elle d'usurper la place de l'autre, le danger n'est pas moins grand que lorsque l'ἐπιθυμία tente d'étouffer en nous la διανοία. Grâce à l'aide de la divinité, l'âme héroïque échappe, pour ainsi dire, aux continuelles vicissitudes auxquelles l'âme ordinaire est soumise, comme tout ce qui vit. Mais, nous l'avons dit, elle ne se soustrait à la loi universelle, au « conflit des contraires » qu'au terme de son ascension, lorsqu'elle est en quelque sorte « sublimée ». Seuls, les hommes insensibles ou ignorants, qui n'ont pas conscience de leur propre malheur, se complaisent béatement dans l'état présent[3]. A la différence de l'amour sensuel qui savoure aveuglément la volupté immédiate, l'amour héroïque est essentiellement une douleur, car il est agité par la crainte réfléchie de l'avenir, par l'émulation et le désir du mieux. Entraînée dans ce cycle perpétuel du changement, l'âme ordinaire, qu'appesantit de plus en plus la matière, recule et descend dans la série des êtres, laquelle, prise dans sa totalité, finira toujours par retourner à l'Un, au

[1] Les *Eroici furori*.

[2] W., II, 351-3; L., 663-5; G., II, 364-5. — Cf. Platon, *Rép.*, IX, 580 d-581 c. — Aristote, *Eth. Nic.*, X. 7, 1177 b, 33; X. 8.

[3] W., II, 323-4 sq.; L., 634, sq.; G., II, 322 sq.

Bien. Au contraire, l'âme héroïque, par un incessant effort de purification, s'arrache à ce vertige, s'attache à l'esprit divin, participe à son immutabilité souveraine et, du haut de son inaltérable félicité, juge à leur vraie valeur les misères terrestres[1]. Bruno a soin de préciser les divers sens du mot « furor[2] ». Il ne s'agit pas, ici, d'un égarement forcené et brutal, d'une sorte de démence, mais d'un certain état psychologique où l'âme, comme possédée et pénétrée par le divin, est saisie d'une exaltation sacrée, qui n'en reste pas moins clairvoyante. Les mortels privilégiés qui éprouvent cet enthousiasme mystique sont de deux espèces : les uns sont brusquement visités par l'esprit divin ; ils disent ou font des choses miraculeuses[3] sans qu'eux-mêmes ou les autres en comprennent la raison ; la plupart d'entre eux, de condition

[1] En ce qui concerne la contemplation, le dédain de la matière, la « théologie négative », Bruno rapproche Pythagore de Platon (W., II, 335, 338, 429; L., 647, 649, 746; G., II, 340, 345, 476). — Rapprochement assez arbitraire et fondé, selon toute apparence, bien plus sur quelque vague tradition, conforme aux vœux de Bruno, que sur des textes trop rares.

[2] On doit à F. Patrizzi un discours « *Della diversita dei* FURORI *poetici* ».

[3] Cf. ce qu'il dit de la *foi*, considérée comme une force de persuasion : Tans. Più possono far gli maghi per mezzo della fede, che gli medici per via de la verità : e negli più gravi morbi più vegnono giovati gl'infermi con credere quel tanto che quelli dicono, che con intendere quel tanto che questi facciono (*Eroici furori*, W., II, 356; L., 669; G., II, 371). « Per affectum fidei adeo praevalere dominarique animus supra corpora creditur, ut et montibus non sine ratione nos imperare posse dicamur. Porro tunc id vere maximeque evenit, quando respondentia quaedam in principio activo cum passivo reperitur. In eos etenim, qui timoris, spei, laetitiae, tristitiae et generaliter consensus, acclives non perhibent affectus, Dii non posse mirabiles producere effectus quandoque protestati sunt; hoc de magicis medicisque principiis unum atque principium esse novimus. Praepollent medici, in quibus plurimi confidunt, formidantes penetrant maleficia, superstitiosulos et rusticos vidi energumenos, cautiores vero versutulosque numquam. Excantantes quoque, ni se in vehementiorem spiritum concitent inculcandum, commovendum, exsolvendum, devinciendumque, non devincient, non exsolvent, non commovebunt, non inculcabunt spiritum. Hinc illae artificiosae fascinationes, hinc medicae adjurationes. Et certe ex naturalibus concitato affectu haec irati perficimus, quae nobis quietis atque pacatis sunt impossibilia » : *Sigillus sigillorum* (*Op.*, II, II, 183-4).

très humble, n'avaient qu'un esprit assez vulgaire et qu'une instruction très limitée, avant que la grâce céleste ne les inondât. C'est surtout parmi ces hommes simples que se recrutent les prophètes et les thaumaturges. « En eux, la Divinité se manifeste; par eux elle se propose à notre adoration. » Mais d'autres, ayant plus de culture et de lucidité intellectuelle, accoutumés à la contemplation, sont poussés à l'amour de la Vérité suprême par une énergie secrète et par une naturelle ardeur qui, embrasant leur pensée, lui fait découvrir de plus larges horizons. Chez eux, on ne saurait concevoir la fureur héroïque sans cette noble inquiétude, sans cet élan volontaire, sans cette gymnastique morale qui, d'un point de vue finaliste, montrent l'excellence de notre âme[1] orientée vers le parfait, et qui, accroissant le mérite personnel de ces individus, élèvent par le fait même leur dignité au-dessus de celle des instruments purement passifs de l'influx divin. Bruno en a déjà donné l'esquisse dans les pages concernant la Sollecitudine et les vertus qui en sont comme les auxiliaires.

L'affinité par laquelle l'âme, se dégageant peu à peu des ténèbres, dépassant le cercle des reflets et des apparences, se dirige vers la pure lumière du « soleil central[2] » (c'est-à-dire vers Dieu), l'organe de cette conversion progressive, c'est l'amour[3]. Car l'amour, en soi, n'est nullement une force irrationnelle... Il ne le devient, en certains cas, que par la faute du « sujet », dont l'ignorance et la dépravation font dévier vers les « objets » les plus indignes des énergies précieuses.

[1] W., II, 328; L., 639-22; G., II, 330. — Cf. aussi *Sigillus sigillorum*, § 48 (*Op. lat.*, II, 2, 191).

[2] Platon dit, dans la *République* (VII, 517 b-c.), que l'idée du bien « produit, dans le monde visible, la lumière et l'astre dont elle émane ».

[3] W., II. 318-321 (sonnet qui se trouve également en tête du *della Causa*, 368); L., 628-631, 682; G., II, 315-319, 388. — Et aussi *Sigillus*, IIe partie, § 2, éd. Gfrörer, p. 582. — Platon, *Banquet*, 203 c-d, 203 e, 205 d, 211 e, etc.). On connaît la remarquable éd. de M. Robin (Paris, Alcan).

Etant le désir de ce qui est bon, de ce qui nous rend heureux[1], il est spontanément porté vers la vraie beauté et vers la sagesse. Le symbole de l'amour n'est autre que le feu qui a, lui aussi, un merveilleux pouvoir de transformation. Or, seule, la beauté spirituelle peut contenter l'amour héroïque[2]. Seul, l'idéal divin fait naître en lui cette délectation extatique qui semble celle des élus. Cet amour est d'une qualité tout autre que celui des êtres terre à terre qui, s'ils ne se satisfont

[1] *Banquet*, 205 d.

[2] W., II, 332, 394-95 sq., 397 sq.; L., 643-4, 709 sq., 712 sq.; G., II, 336, 424 sq., 428 sq. — Platon, 250 a-251 a, 253 d-254 e, etc. — *Phèdre*, passim. — *Banquet*, 211 c. — Comparez la conception de l'amour chez Dante. — Cf. Hauvette (*Dante*, p. 267 et sq.) : *Vita nuova*, t. II, 6. — *Convito*, *tra.*, II, 16; III, 12, 14, 15; IV, 7, 15-30. — *Purgatoire*, XV-XVIII. — Cf. Albert Leclère, *le Mysticisme cathol. et l'âme de Dante* (*Annales de Phil. chrét.*, juil. 1905, p. 354-357) :

« La doctrine la plus curieuse que renferme sa psychologie, dont on ne peut séparer une partie de son éthique, concerne l'explication de l'amour, qui lui semble la force suprême, celle qui constitue l'essence de toute activité et de tout effort, soit en nous, soit en dehors de nous. Une métaphysique mystique, encore que semi-laïque, et pour laquelle il oublie souvent d'être le pur péripatéticien qu'il se croit, domine toute cette explication où se fondent harmonieusement quatre notions : le dogme chrétien d'un Dieu qui créa toutes choses à sa ressemblance et appelle l'homme, à travers les créatures qui l'environnent, vers une éternité de perfection et de joie ; le concept aristotélicien de l'acte pur, principe et fin de tout attrait, de tout changement, de tout progrès ; l'Idée suprême de Platon, archétype de toute bonté et de toute beauté, source de toute vertu ; enfin, la notion scolastique d'un gouvernement général des choses par les anges, ministres immédiats d'un Dieu qui sans cesse agit par eux sur le monde, et aux sollicitations de qui la créature répond toujours inconsciemment ou consciemment, bien ou mal, par un mouvement qui est, en son fond, obéissance et amour. Ce Premier Amour, qui s'étend en se communiquant et détermine en nous les mouvements initiaux de l'appétit, du cœur et de l'intelligence, aussi bien qu'il préside à ceux dont dépendent la vie nutritive et la vie sensitive, nous porte irrésistiblement vers toute image de l'infinie félicité et de l'infinie beauté. C'est ainsi que l'amour humain, même sous les formes où il mérite la réprobation, procède encore d'une origine divine. Est-il d'un ordre élevé ? Il a surgi, dans une âme noble, unie à un corps bien organisé, sous l'action d'une beauté visible, image de l'autre, qui a ému le cœur en parlant aux yeux. Cette beauté, qu'on ne peut distinguer de l'amour, opère, en celui qu'elle frappe de ses rayons, un changement merveilleux ; elle

pas exclusivement des plaisirs matériels, s'hypnotisent trop souvent sur les apparences sensibles, sur l'harmonie des formes corporelles, où ils daignent admirer, tout au plus, comme un reflet des grâces de l'esprit. Nous ne parlerons pas, en effet, de ces natures épaisses et grossières, esclaves de l'ἐπιθυμία, qui, à la façon des brutes, se contentent du trouble

le rend semblable à la cause qui agit sur lui, et l'attire vers elle en lui inspirant le désir d'une union sans fin. Un tel sentiment suppose donc la vertu, ou du moins sa condition prochaine, la noblesse, ainsi que Guido Guinizelli l'avait proclamé déjà dans la célèbre poésie tant admirée de Dante, qui commence ainsi : *Al cor gentil ripara sempre Amore:* ce sentiment conseille la persévérance dans la vertu, qui rend propre à l'éprouver. Mais Dieu respecte notre libre arbitre; il ne se révèle pas complètement en ce monde, même dans la plus magnifique de ses œuvres; et l'esprit n'est pas toujours assez prompt; et la chair est toujours faible; et la joie présente, fût-elle de qualité inférieure, est pour nous une bien forte tentation ! De là nos égarements : nous hésitons à suivre jusqu'au bout la direction qui nous vient d'une impulsion divine, dont la force est limitée par la volonté même du Créateur qui respecte notre liberté. Le mal n'est point d'aimer les créatures et de s'aimer soi-même, mais *de ne point respecter la vraie hiérarchie des êtres en les aimant;* c'est d'oublier le symbolisé pour le symbole, c'est d'omettre et surtout de blasphémer ou de mépriser l'Etre auquel on doit le suprême hommage. Tout péché vient de l'amour, et en un sens profond est un péché contre l'amour.

Cette théorie reçoit sa pleine confirmation de la possibilité même de la compléter en restant d'accord avec l'observation des faits et avec la morale universellement acceptée. Bien que libres, nous sommes pourtant soumis à deux nécessités : la première est de ne pouvoir nous haïr vraiment nous-mêmes; comment le ferions-nous?.... Mais il suit de là, une fois encore, que le devoir ne saurait être de se renoncer sans réserve aucune, d'assimiler à ce qui éloigne positivement de Dieu tout ce qui porte à se complaire en quelque joie personnelle, en quelque commerce avec les êtres créés. La seconde de ces nécessités est de ne pouvoir vraiment haïr Dieu, puisqu'il est la raison même, la cause et l'objet au moins indirect de toute affection. En fait, nous ne pouvons haïr que notre prochain; mais nous pouvons aussi l'aimer trop, ou pas assez, et cela, soit pour nous aimer trop nous-mêmes, soit pour n'aimer pas assez Dieu, deux défauts qui s'appellent naturellement l'un l'autre. Comme notre malice, notre faiblesse, nos déceptions et nos souffrances s'expliquent bien ainsi ! Comme cette théorie permet de juger exactement la valeur de nos sentiments et de nos actes ! En particulier, nous voyons avec évidence que le mal est en réalité contraire à la nature autant qu'à la volonté divine, et que celui qui sait lire en la nature et la suivre, vit selon l'ordre qui plaît à Dieu. » — (Filosofia e uno amoroso uso di sapienza.)

frisson de la volupté[1]. Mais la beauté du corps est chose fortuite, éphémère, caduque. Elle dépend d'un accident, des intempéries, de l'âge. Moins fragile est celle de l'âme qui, justement, a moulé et façonné l'organisme individuel. Elle transparaît souvent à travers le visage ; elle lui confère une expression de noblesse; elle se fortifie par l'estime réfléchie qu'elle suggère à bon droit. Toutefois, cette beauté morale est encore relative, car l'âme n'est ni belle, ni bonne d'elle-même; elle tire, en effet, sa substance de l'Ame du Monde, appelée par Plotin la troisième hypostase, et qui est le troisième degré de la création à travers laquelle se révèlent les puissances de Dieu. La vraie beauté, la seule qui dure, la seule qui en somme, vaille la peine d'être aimée sans restriction, sans remords et sans crainte, c'est la beauté divine[2]. Incapable de l'atteindre directement ou de l'embrasser pleinement dès ici-bas, notre intelligence s'ingénie à la deviner dans l'univers vivant qui lui en offre une image imparfaite et comme dégradée. La science, en nous faisant connaître chaque jour davantage les mystères de cette organisation du Cosmos, à la fois si minutieuse et si simple, nous permet de soupçonner, d'une manière au moins partielle, dans l'enchaînement et la

[1] Bruno s'excuse auprès des femmes de manquer, — tout au moins en apparence, — de galanterie. Il se flatte de ne pas méconnaître leurs charmes. (W., II, 226; L., 530-31; G., II, 176.) Avec une nuance d'ironie, il a même fait, ailleurs, un vif éloge de leurs multiples qualités (W., I, 229-30; L., 225-6; G., I, 165). Mais il estime que l'âme héroïque doit s'évader du cercle enchanteur des beautés terrestres, qui sont incapables de la satisfaire *pleinement*, alors même qu'elles lui ont causé une émotion passagère. (W., II, 392-398; L., 705, 713-714; G., II, 421, 430.) — C'est dans cette mesure et dans cet esprit qu'il reprend, çà et là, des expressions du *Cantique des Cantiques* (W., II, 301-2, 303-4, — 304-5, 393-4, 428-29; L., 610-11, 613-14, 614, 708-9, 745; G., II, 291, 294, 295, 423, 475, etc.)

[2] W., II, 328, 330, 332, 334, 335-6, 336-7; L., 639, 641, 643, 646, 647, 648 (sonnet de Tansillo); G., II, 330, 333, 335-6, 339, 341, 342-3..... « La divina bellezza, la quale con la reggione di verità gli legò l'intellecto..e con la ragione di bontà scaldogli l'affetto..... » (W., II, 394-5; L., 709; G., II, 424.)

régularité des lois physiques, cet ordre profond de la symphonie universelle qui est, en même temps, l'effet et la traduction[1] de la Beauté suprême, de l'Un. Cette « venatio », passionnée sans cesser d'être méthodique, assez différente en cela de celle qu'analyse un Bacon, doit laisser au dernier plan les vaines recherches d'une érudition superflue. Ce n'est qu'après avoir franchi le rideau de ce que Bruno nomme les « espèces intelligibles » que notre âme approche de cet Un. Tant qu'elle vit de l'existence terrestre, sa compréhension de l'Un demeure toujours plus ou moins incomplète. Le tout est de viser à atteindre ce but idéal. Chacun doit s'y évertuer de son mieux ; l'*essentiel, ce n'est point le succès, c'est l'aspiration*. Et Bruno de décrire cette aspiration en un style persuasif, fervent et tout fleuri de splendides images. L'esprit généreux préfère faillir dans une aussi noble poursuite, plutôt que de réussir dans des entreprises mesquines[2]. Bruno, qui

[1] W., I, 275; L., 271-2; G., I, 232. — W., II, 228; L., 533; G., II, 179. — W., II, 330; L., 641; G., II, 333. — W., II, 407-8; L., 723-4; G., II, 443 et aussi *Lampas. Op.*, III, 437 (cf. Platon, allégorie de la caverne, *Rép.* VII. Plotin, IV, 8, 1). La création entière apparaissait à Schiller comme un ensemble de rapports harmonieux dont l'accord témoigne d'une puissance aimante et sage, et l'exprime de mille manières : « Là où je découvre un corps, disait-il, je pressens un esprit; là où je remarque un mouvement je devine une pensée..... La nature est un Dieu divisé à l'infini. » L'amour est aussi la loi du monde moral, et le devoir n'a pas d'autre règle, à condition toutefois que cet amour comporte le renoncement à soi-même, et ne compte sur aucune récompense, pas même sur celle que peut promettre une autre vie. L'homme doit élever son cœur jusqu'à cette perfection; mais il n'y parviendrait jamais sans le secours de l'art et l'attrait de la beauté; aussi l'artiste est-il l'éducateur du genre humain, et la beauté qui est le symbole du bien, est un moyen pour la vertu, qui reste l'idéal suprême de la vie. Elle aide à créer en nous une sorte de *penchant* moral, qui facilite singulièrement l'accomplissement du devoir, et qui réduit au minimum la lutte intérieure, e sacrifice, — tout le drame douloureux d'une conscience qui veut s'élever. — Lire aussi Tocco, *le Op. lat. di G. B.*, p. 369, n. 4.

[2] Le cose ordinarie e facili son per il volgo e ordinaria gente; gli uomini rari, eroichi e divini passano per questo camino delle difficolta, a fine che sii costretta la necessita a concedergli la palma della immortalita...

Venca dunque la perseveranza, perche, se la fatica e tanta, il pemio non

est loin de partager sur ce point la sévérité de Spinoza[1], place en un bon rang parmi les vertus le Repentir, qui exprime à la fois la conscience de la chute et le désir de la purification, du progrès moral. Ce n'est qu'en passant par le danger et par la ruine qu'on trouve le chemin de la victoire. Il faut parfois que la volonté tombe pour rebondir, ensuite, de plus en plus haut. Entre elle et son but, comme entre la connaissance et la vérité, Bruno saisit une sorte de relation tragique. Mais il estime que le sentiment de cette disproportion entre les ressources de l'être humain et l'idéal poursuivi fait la grandeur morale de cette aspiration qui, loin de se décourager, y découvre un perpétuel stimulant. Actéon[2] en est l'incarnation allégorique. Les bêtes sauvages qu'il pourchasse sont les espèces intelligibles. Les chiens représentent ses pensées qui s'élancent à la recherche de la Sagesse. Actéon est finalement déchiré par leurs crocs ; c'est lui qui devient la proie de ses propres pensées, car, s'étant résorbé dans le Divin, il n'a plus à le chercher en dehors de lui-même. L'amour ne transforme-t-il pas en soi l'objet aimé, au point de se l'assimiler? Au regard de ce monde, Actéon est mort : illusion des sens, vaine fantasmagorie ! En réalité, il commence une vie nouvelle, en communion avec Dieu.

De même que notre intelligence[3] ne peut se reposer dans une idée « finie », car elle la sent trop inadéquate au Réel, ni

sarà mediocre... Stretta e spinosa è la via della beatitudine... » *(Cena delle Cenere.* G., I, 45). Et aussi W., II, 336-7, 386-7; L., 647-48, 700-1; G., II, 342, 413. Le « contemplator », loin de garder une attitude *passive*, doit être un « inquisitor », c'est-à-dire un « explorateur » qui s'avance hardiment sur les chemins du progrès intellectuel et du perfectionnement moral.

A propos de cette « chasse » (venazione), cf. Platon, *Euthyd.*, 290. Aristote, *Métaph.*, X, c. VIII, 106, n. 21).

[1] Cf. une note de Kühlenbeck : *die Vertreibung....*, p. 199 et sq. — Spinoza, *Ethique*, IV, l. 54. — Schiller, *Werke*, Recl. XI, p. 228.

[2] W., II, 339-41 ; L., 651-3; G., II, 348-50.

[3] W., II; 342-3; 345-6, 349, 388-9, 392-93; L., 654-5, 658, 662-3, 702-3, 706; G., II. 351-2, 356-7, 361-2, 416 sq., 421.

s'arrêter à un objet qui lui paraît « borné », car elle n'y aperçoit, pour employer l'expression de Bruno, qu'une « contraction » particulière et momentanée de l'Etre absolu et infini, — de même notre volonté ne peut, dans la série hiérarchique des choses belles ou bonnes, faire halte aux échelons les plus bas : une force intime l'incite à conquérir, dans toute son étendue, ce royaume du Bien qui a son apogée en Dieu. Or, la source de lumière où notre intelligence aspire à se plonger, la source de nectar surnaturel à laquelle notre volonté souhaite de s'abreuver, cette source est un infini *positif* et éternellement productif[1]. Plotin y avait déjà insisté : la fécondité de l'Etre traverse, sans s'épuiser, le cycle de la création. Il n'est pas une abstraction quintessenciée, un composé de nos plus magnifiques rêves, une négation de tout ce qui, dans l'expérience humaine, nous a semblé contingent et limité. Au sens plein du terme, il est : il se manifeste par cette sorte d'irradiation qu'il

[1] W., II, 343 ; L., 655 ; G., II, 353. Et aussi : *Del Infinito*, W., 25 ; L., 316 ; G., I, 292. « Qual ragione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito, lo fa finito ? Perchè... non può essere altro che quello che è... non può volere altro che quel che vuole, et necessariamente non può fare altro che quel che fa. » (W., II, 30 ; L., 322 ; G., I, 301). Otre siccome la nostra imaginazione è potente di procedere in infinito, imaginando sempre grandezza dimensionale oltra grandezza... così si deve intendere che Dio attualmente intende infinita dimensione ed infinito numero, e da questo intendere seguita la possibilità con la convenienza ed opportunità che ponemo essere. »

*De Imm.*, I, III, 1 (Fior., I, 1, p. 248).

Dum numerum numero, molem moli superaddit
Apponens monadi plura et complurima multis
Percurrit finem meditatio quemlibet ultra.
Ergo, sophista, cave, ne, tactus lumine tanto,
Usque adeo impurum persistas dogma tueri
Ut minus illum actum quam nostra potentia possit
Promere concludas.....
At vero ut sterilis non est mens illa, perenne
Tempus, et immensum spacium, numerum innumerumque
Discursu nullo conceptans, atque labore,
Multo plusquam Sol sua per naturae elementa
Non vi distractus fundit lucem atque calorem...

Spaventa, *la dott. della conoscenza di G. B.* (*Saggi*, Napoli, Ghio, 1867, p. 252-55). Mac Intyre, *Op. cit.*, p. 192-5.

exerce sur toutes les parties de l'univers vivant, dont le mouvement circulaire émane de lui et revient à lui. Se livrer à cette irradiation, s'absorber d'une façon permanente, dans ce flux continuel de la Bonté divine, voilà, pour notre âme, la destinée la meilleure. Si le sens s'élève à l'imagination, l'imagination à la raison, la raison à l'Intellect, alors l'âme, convertie en Dieu, fait du « monde intelligible » sa demeure. Dans le cas contraire, elle redescend à l'existence végétative, presque animale. Ainsi, comme dira Pascal, l'homme est un étrange composé de « grandeur et de bassesse ». En fait, l'âme est chargée d'une double fonction [1] dans la psychologie de Bruno, assez voisine de celle de certains Padouans, tels que S. Portius et Zabarella : d'un côté, elle vivifie et meut le corps ; de l'autre, elle contemple le monde supérieur, le monde spirituel. Forme du corps, auquel elle est provisoirement associée et qu'elle moule et harmonise intérieurement et extérieurement, elle est redevable de sa propre réalité, de son caractère spécifique et, pour ainsi parler, de son « contenu » spirituel à l'Intelligence vers laquelle spontanément elle se tourne [2]. Or, l'Intelligence, ne l'oublions pas, est la seconde hypostase, la première révélation de l'Un. Quoique présente dans l'organisme physique par son action architectonique et directrice, l'âme en est donc absente par ses tendances personnelles ; elle souffre de sa conjonction avec les autres facultés plus matérielles qui, comme un poids mort, l'alourdissent et risquent de la faire déchoir vers l'état végétatif ; elle souffre de sentir le corps en incessante évolution, asservi à des facultés inférieures

[1] W., II, 335-6, 349-50, 416-17 ; L., 647-8, 662-3, 731-32 ; G., II, 341, 361-3, 454. — Cf. *Ennéades*, IV, III, 9 et 24 ; IV, IV, 18 et 19. — Sur Portius et Zabarella, cf. Mabilleau, *Cesare Cremonini*, Paris, 1881, p. 314 et 332. — Notre *Courant libertin*, c. III.

[2] « Duobus quasi nodis anima cum corpore devincitur : unus quidem vergit ad animam, id est vivificus eius actus emicans erga corpus : alter vero declinat ad corpus, id est qualitas ipsa quasi vitalis per hunc actum infusa corpori. » (Trad. M. Ficin, *En.*, IV, 4, 19) et IV, 4. 18 : sicut ex sole micat lumen... sic ab anima nostra emicat vivificus actus. Cf. aussi IV, 3, 9.

qui ne le mettent en contact qu'avec des phénomènes relatifs, et sur lesquelles, à son tour, réagit sa constitution physiologique, bref, attaché au domaine du changement[1], — alors qu'elle aspire à une vérité, à une beauté immuables, et qu'elle s'efforce d'atteindre une substance toujours identique à elle-même.

On ne s'étonnera donc pas que l'âme humaine, et particulièrement l'âme héroïque, lorsqu'elle essaie de remplir toute sa destinée, s'arrache par l'ascétisme, par la mortification, par la méditation ou par l'art, à cette étreinte du corps[2], à cette prison où elle a conscience de languir, et plane en quelque sorte au-dessus de cet être sensible, ballotté dans le conflit des contraires, jusqu'à ce qu'elle soit enfin délivrée par la mort, jusqu'à ce que, d'un élan joyeux, elle rejoigne l'Absolu. C'est pourquoi on a vu des saints multiplier leurs propres épreuves, des martyrs remercier leurs bourreaux et saluer dans la mort une victoire de leur volonté qui, récompensée de ses longues luttes, est admise à jouir effectivement et complètement des ineffables délices de l'ἕνωσις. Leur âme, à ce ce moment, perd son identité, comme la goutte d'eau se fond dans l'océan, comme la vapeur se dissipe au sein de l'air. A ce propos, Bruno reprend non seulement les idées, mais encore les comparaisons familières à Plotin. La délectation dont est favorisée l'âme héroïque, plus noble et plus ardente que toutes, se distingue, à ce degré, de toute autre volupté, en ce que *rien n'est capable de la troubler, de la divertir, de la diminuer*. Cet amour divin n'est plus accessible au chagrin, au regret, à la crainte, aux diverses alternatives, aux variations d'intensité qui caractérisent les autres amours, ou, pour mieux dire, les autres passions soumises à la loi inéluctable du

[1] W., II, 338-9, 368, 383, 427-8; L., 650, 681, 696, 744; G., II, 345-6, 388, 408, 473.

[2] W., II, 337, 387-8, 401, 407-8; L., 648, 701, 716, 724; G., II, 343, 414, 432-3, 443-4.

contraste. Il goûte un plaisir pur auquel, par une exception merveilleuse, ne se mêle point l'ombre de la douleur [1]. Il se fixe et s'immobilise dans la possession, bornée et virtuelle ici-bas, totale et réelle là-haut, de l'Etre éternel [2]. Paradoxe miraculeux pour les esprits étroits qui jugent toute chose d'un point de vue humain : c'est en parvenant à cette sorte d'impassibilité qu'il parvient au ravissement [3]. Cette ascension morale ne nécessite point de grands gestes rituels. Lever les yeux et les bras vers le ciel, fréquenter les temples, chanter devant les idoles [4], ce ne sont là que des simagrées inutiles, selon Bruno ! L'âme héroïque, en se repliant sur elle-même, en analysant ses tendances, en s'isolant du tourbillon vertigineux des puissances matérielles, trouve en son propre fonds une empreinte révélatrice de la présence divine [5]. Cette Ame du monde, d'où elle est issue et avec laquelle elle conserve des

[1] *Sigillus Sigillorum*, II, 2, 192. — *De Vinculis in genere*, vol. III, p. 657.

[2] *Del Infinito*, W., II, 18; L., 308; G., I, 282. — *Eroici furori*, W., II, 330, 335, 336; L., 641, 646, 647 ; G., II, 332-3, 340-2. — D'après Plotin, *Ennéades :* IV, 3, 24 (trad. latin. Ficin); IV, 7, 10 (Ficin) et p. 866, 16, éd. Crenzer; VI, 7, 34 (Ficin) et p. 1327, 16, Creuzer; VI, 9, 4 (Ficin) et p. 1393, 15, Creuzer; VI, 9, 9 (Ficin) et p. 1407, 10, Creuzer. — W., II, 352-3, 391; L., 665-6, 705-6; G., II, 365-6, 419-20. — W., II, 389; L., 703; G., 416-7 (d'après le pseudo-Jamblique). — W., II, 425-6; L., 741-2; G., II, 469-70 (d'après Plotin, v. 3, 17, Ficin et 956, 5, Creuzer). — Cf. aussi Felici (G. S.) *le dottrine fil, rel. di T. Campanella*, Lanciano, 1895, p. 77.

[3] Sainte Thérèse distingue la prière ou l'oraison vocale, l'oraison mentale, l'oraison de recueillement, l'oraison de quiétude, l'oraison d'union, l'oraison de ravissement, le vol de l'esprit qui produit l'unification avec Dieu. Ces distinctions sont commentées par M. Th. Ribot dans la *Psychologie de l'attention*, p. 144-148. Voir Henry Joly, *Psychologie des Saints, saint Ignace de Loyola, sainte Thérèse*, 3 vol., in-12, Paris, Lecoffre; Delacroix, *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*, Paris, Alcan. — On peut comparer le « *raptus* » plotinien à la « mors osculi » des Cabbalistes. W., II, 341-2, 391-2; L., 353-4, 705-6; G., II, 351, 419 sq. — Tocco, *le Opere latine esposte...* p. 369-70.

[4] W., II, 384-6; L., 698-9; G., II, 410-12.

[5] *Cena*, W., 130; L., 128; G., I, 24-25. — W., II, 341, 386-8, 395-6; L., 652-53, 700-2, 710-1; G., II, 350, 413-5, 425-26. — Cf. Plotin, *Ennéades*, Creuzer, I, 6, 8, p. 112, 3; V, 1, 6, p. 906, 1.

rapports constants, n'est-elle pas justement Dieu, saisi en tant qu'énergie fécondante et en tant que Providence diffuse à travers le Cosmos tout entier[1] ? Ne l'oublions pas : la Divinité nous pénètre[2]. Comme le disait saint Paul, elle vit en nous, nous vivons, nous devons vivre en elle. Le vrai sage ne fuira pas, de propos délibéré, les autres hommes, s'il a l'espoir de les améliorer moralement, ou si la vie en communauté doit lui fournir des occasions de *mérite ;* mais il comptera avant tout sur lui-même, il cherchera à se *suffire*, ayant conscience que Dieu non seulement l'assiste, mais l'inspire. Son existence se déroulera, libre et lumineuse, au-dessus de l'orage des passions : elle se réglera sur une connaissance de plus en plus approfondie des lois qui président à l'ordre universel. *Aimant Dieu, le sage aura la certitude consolante et exaltante d'être aimé de Dieu.* Car l'Eternel ne se détourne pas de nous, puisque précisément, par le rayonnement de ses puissances, il est mêlé à la trame de notre vie ; c'est nous qui tentons parfois de nous écarter, de nous « abstraire » de lui. Ainsi que le répètera Boehme[3], « le Très Haut *est* partout où l'esprit lui est ouvert » ; la divinité agit partout dans cet univers illimité. Seul, cet amour, comme par une brusque déchirure du voile qui, jusqu'alors, le cachait à l'homme, lui donnera une connaissance directe et intuitive de ce Dieu qui déborde le cadre

[1] Cf. Schelling : *Aphorismes sur la philosophie de la nature.* « Il n'y a pas de plus haute révélation que celle de la Divinité dans le tout. De la foi en cette révélation dépend le salut du monde : elle est la source de toute inspiration et de tout progrès. Lorsque cette foi s'affaiblit ou s'éteint, toute beauté s'efface et disparaît. Tous les faux systèmes, toutes les erreurs ne sont qu'autant de conséquences de l'absence de cette foi. »

[2] Cic. Però ben si dice, il regno de Dio esser in noi, e la divinitade abitar in noi per forza del riformato intelletto e voluntade. (*Eroici furori*, W., II, 341 ; L., 652-3 ; G., II, 350.)

[3] Edelmann, Lessing, Herder, Jacobi, Novalis, Schleiermacher, — quelle que soit la diversité de leurs tempéraments — s'accorderont à développer la même idée. (Cf. Höffding, *Hist. phil. mod.*, t. II, pages 10, 25, 118, 122, 141, 199, 212.)

de notre intelligence conceptuelle[1] et dont l'infinie substance ne peut être désignée que négativement, comme l'a montre Nicolas de Cusa après Denys l'Aréopagite[2]. Sans passer par les successives étapes du savoir humain, l'âme héroïque sera alors engloutie dans le rayonnement du Soleil divin. Au fur et à mesure qu'il gravit cette échelle sublime, l'esprit héroïque se soustrait aux conditions normales de l'humanité. Son généreux « tourment » s'apaise peu à peu, sans que s'éteigne son désir d'être uni à Dieu. Bientôt il perd de vue le monde et ses misères. Dans la plus forte acception du mot, il aboutit à l'*extase, où s'abolit le sentiment des différences et des contrastes*. Cette « simplicité » le prépare à s'identifier avec l'Un. Cet acte ultime coïncide avec ce que Bruno appelle la plus intense et intime « contraction » (ou concentration[3]) du sujet qui, pour parler sans métaphores, fait retour, par ce mouvement même, à son origine divine.

*L'échelonnement des divers degrés de cette éthique correspond aux différentes étapes de la morale de Plotin.* Entre la simple perception des choses sensibles et la contemplation des idées, il y a, selon le maître de l'école alexandrine, la pensée discursive (διανοητικόν). La raison (νοῦς) est la même chez tous les individus, mais de l'un à l'autre varie ce qu'elle révèle de son contenu par la pensée discursive. La science, fondée sur le raisonnement, tient de l'intuition sensible et de l'intuition rationnelle, qu'elle relie l'une à l'autre. A travers la multiplicité des objets qu'elle saisit par l'observation et

[1] W., II, 335-6, 385-6, 407-8, 408-9, 426; L., 647, 699, 723, 724, 742; G., II, 341, 411-2, 443, 444, 471. — « Parlons maintenant selon les lumières naturelles. S'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties, ni bornes, il n'a nul rapport avec nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est... » (Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvig, fr. 233). Cf. Malebranche, *Entretiens mét.*, 21, 22, 23.

[2] W., II, 374, 429; L., 582-83, 745-6; G., II, 249, 476.

[3] P. ex., W., II, 389-90, 405-6; L., 703-4, 721; G., II, 417, 440. — Fichte, dans ses *derniers* écrits, expose une doctrine analogue. (Cf. Höffding, *op. cit.*, II, 129.) Lui aussi, il attaque la « paresse » morale, le « moindre effort ».

l'expérience, elle brise l'unité de l'Idée, mais sans cesser de nous faire entrevoir l'intelligible dans le sensible, ni de préparer l'affranchissement de notre âme. A la science répondent, dans l'ordre pratique, les vertus que Plotin appelle « politiques[1] » : prudence, courage, tempérance, justice, déjà préconisées par la plupart des philosophes grecs. Elles ont pour but d'apporter « la règle et la mesure » dans la vie intellectuelle, dans la vie affective et dans la conduite extérieure. Elles écartent de l'esprit les illusions, « les opinions fausses » ; elles préviennent ou apaisent les orages des passions ; elles harmonisent les inclinations, disciplinent les instincts. Bref, retirant l'âme du mal, la purifiant, elles jouent surtout un rôle de *préservation* ; elles ne font que nous conduire au seuil de la vie divine. Ce sont les vertus par lesquelles un Hercule mérite de passer de la terre au ciel, mais sans être admis à partager toute la dignité des Olympiens. Il convient de ne point s'arrêter à cette étape, qui a pour principal avantage de donner accès à la Contemplation. Celle-ci est le mouvement de la pensée pour se dépasser elle-même, pour atteindre, par delà la beauté, un objet qui reste en dehors et en dessus d'elle, à savoir le Bien. En cette activité spirituelle réside le vrai bonheur[2], qui ne dépend plus des faveurs de la Fortune. Le Beau[3] fait naître l'amour, mais indirectement, parce qu'en lui resplendit le Bien, — ce Bien qui est le sommet brillant du monde intelligible, et qui se reflète dans l'ordre des proportions, où se complaît notre intelligence spontanément éprise de mesure. Mais le Bien ou l'Un étant supérieur à la seconde hypothèse[4], la pensée, —

[1] .....φρόνησις μὲν περὶ το λογιζόμενον, ἀνδρεία δὲ περὶ το θυμούμενον, σωφροσύνη δὲ ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λόγισμόν, δικαιοσύνη δὲ τὴν ἑκάστου τούτων ὁμοῦ οἰκειοπραγίαν ἀρχῆς περὶ καὶ τοῦ ἀρχεσθαι... (*En.*, I, II, 1). κατακοσμοῦσι ὄντως... ὁρίζουσαι καὶ μετροῦσαι τὰς ἐπιθυμίας καὶ ὅλως τὰ πάθη μετροῦσαι, καὶ ψευδεῖς δόξας ἀφαιροῦσαι, τῷ τῶν..... ἀορίστων ἔξω εἶναι. I, II, 2.

[2] *En.*, I, IV, 4, 7, 8, et 9 ; I, V, 6 et 10 ; III, VIII, 5.

[3] I, VI, passim ; V, IX, 2.

[4] Cf. la première note de notre *traduction*.

qui suppose d'ailleurs la distinction du sujet et de l'objet et dont le raisonnement implique la multiplicité, — ne peut se flatter de parvenir à l'intuition totale, à la possession de l'Absolu, vers laquelle la Contemplation n'est qu'un acheminement. Pour nous unir au premier principe, il faut d'abord que nous lui ressemblions, c'est-à-dire, que nous nous réduisions à cette Simplicité que Bruno célèbre, précisément dans le *Spaccio* [1]. Suspendons l'exercice de nos facultés spirituelles, perdons autant que possible la conscience de nos limites et de notre « moi ». Attendons que la lumière divine nous inonde. Laissons l'Amour nous élever vers la cime où surgira la merveilleuse Révélation ; ou plutôt, comme notre âme n'est détachée ni du Νοῦς où elle est représentée par l'idée, ni de l'Un dont elle émane, faisons taire en nous les exigences et les révoltes de la concupiscence et du « vouloir vivre », retournons à notre essence profonde afin d'y retrouver l'Un originel, et de nous absorber en lui : nous goûterons dans cette identification, dans cette extase, une délectation ineffable[2]. Voilà le bien suprême. Il semble que ce soit, pour Plotin, comme un don de la grâce, et que nous puissions seulement

[1] *En.*, V, III, 11, 12 et 13. C'est l'ἁπλότης, l'ἀγή.

[2] *En.*, VI, VII, 36; VI, IX, 9. Ravaisson, *Essai s. la mét. d'Aristote*, t. IX, p. 451-52. — Et aussi Porphyre, *Sent.*, art. 26. Plotin, VI, IX, 9 veut faire comprendre la félicité que procure l'union de l'âme avec Dieu en rappelant, à propos des amours terrestres, la joie qu'éprouve celui qui aime et qui obtient ce qu'il aime. Mais il a soin d'ajouter que ces amours sont mortelles et trompeuses, qu'elles ne s'adressent qu'à des fantômes et ne tardent pas à disparaître. D'autres mystiques s'y arrêteront. Il y aurait, au point de vue psychologique, une curieuse étude à faire sur l'usage des termes qui servent à exprimer l'amour divin par ceux qui décrivent l'amour humain et sur l'usage par les mystiques des mots qui expriment l'amour sexuel. On pourrait comparer, en ce sens, certaines pages de l'*Imitation de Jésus-Christ* à plusieurs poésies de Donne (The Poems of John Donne edited from the old editions and numerous manuscrits with Introductions and Commentary by Herbert J. C., Grierson M. A. Chalmers Prafessor of english Literature in the University of Aberdeen, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1912). Picavet, (*Essais.*) — W., II, 358-9, 385 sq; L., 671-73, 698 sq.; G., II, 374-5, 411 sq.

mériter par nos vertus, par nos efforts, par l'ascétisme moral, que le Bien réponde à notre attente et à notre espérance en s'unissant à nous. Le philosophe alexandrin professe, à tout le moins, qu'après la mort, les âmes les *plus pures* connaîtront cette fusion avec Dieu[1]. Car sa doctrine comprend une hiérarchie des forces spirituelles. Intermédiaire entre l'Intellect, d'où elle sort par « procession », et le corps, à l'organisation duquel elle préside, l'*âme*, microcosme de l'univers, est comme le rendez-vous des activités cosmiques. Placée entre l'Intellect et le corps, elle peut, en essayant de s'élever de la pensée discursive à l'intuition immédiate et totale des idées, vivre d'une vie purement rationnelle, ou au contraire, en cédant au principe de diffusion et de pluralité qu'est la Matière, s'incarner dans un organisme terrestre et participer à ses misères, tout au moins d'une façon provisoire[2]. D'où, trois catégories d'âmes : 1° les âmes célestes, qui vivent pour la Raison ou pour Dieu, dont la félicité impassible (ἀπαθεία) consiste dans l'obéissance à l'Un et dans la contemplation de l'Absolu où elles s'abîment tout entières, privées ainsi de mémoire comme de prescience, éternellement parfaites et toujours identiques à elles-mêmes ; 2° celles des « démons » ou génies, qui flottent entre l'esprit et le corps, entre le ciel et la terre ; 3° celles des hommes, qui ont séparé leur vie propre de la vie divine, et qui se sont individualisées dans des corps matériels (chute et « personnification » physique, dont les tribulations de l'existence présente sont le châtiment). Acte à la fois *libre*, car aucune puissance étrangère ne les y a contraintes, et *nécessaire*, car elles y ont été poussées par leur nature, par le besoin de disperser, de multiplier dans « l'étendue » ce que contient le monde des Idées. Malheur relatif, au surplus, si notre âme, mise ainsi en mesure de déployer ses

[1] *En.*, III, iv, 6. — Sur l'immortalité de l'âme, IV, vii, 1, 12 et 14. — .....ἄφθαρτος. — ... οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπόλλυται...

[2] *Ennéades*, II, iii, 9 ; III, v, 7 ; IV, iii, 8.

forces cachées, ne s'abaisse jusqu'à la matière que pour la transformer, la sublimer, et aspire tout entière à faire retour à l'Idéal. Après la mort, chaque âme va où, pendant la vie, elle a mérité d'aller; celles qui n'ont pas su se libérer des chaînes du corps retournent en des corps humains, ou même, si plus irrémédiable a été leur déchéance, dans des corps d'animaux. Elles expient leurs fautes ou leurs crimes d'après la loi du talion[1]. Quelques-unes, choisies parmi les meilleures, sont admises à opter en faveur de tel ou tel organisme physique ; d'autres vont habiter les sphères étoilées, d'où elles assistent à l'évolution universelle[2]. Les plus pures, nous l'avons dit, ont le privilège de se fondre en Dieu. Quoiqu'il en soit, *Bruno reproduit, dans ses lignes essentielles, la classification plotinienne, partant des vertus « politiques » pour monter jusqu'aux vertus qui divinisent, jusqu'à l'extase, jusqu'à la compénétration de l'âme et de l'Un, en traversant la phase préparatoire de la contemplation et des « purifications »* (καθάρσεις) ; mais (on le constaterait surtout en étudiant les comparaisons et les allégories dont il use et qu'indique notre Appendice[3]), il introduit dans cette aspiration mystique un élément *dramatique*, une sorte de fièvre passionnée et de brûlante ardeur, qu'expliquent sa conception nouvelle de l'Infini, embrassant l'univers moral comme l'univers physique, et aussi la complexe richesse de son tempérament, fait de contrastes, et qu'il a dû dompter. Enveloppée parfois, en des mythes assez obscurs, cette éthique, de caractère religieux, se retrouve, avec de très légères variantes, chez tous les disciples de Plotin, alexandrins, pères de l'Église imprégnés de néo-platonisme[4], penseurs « indépendants » ou

[1] *En.*, III, II, 13.

[2] *En.*, III, IV, 2, 5.

[3] Cet appendice renferme aussi quelques réflexions sur le caractère et la valeur *littéraire* des *Eroici furori*.

[4] Cf. l'*Appendice* de notre *Courant libertin*. — Picavet, *Esquisse...*, c. III, § 6 ; c. IV, § 7. — *Essais*, c. IX et passim (table onomastique, p. 408-413).

« hétérodoxes », etc. Bornons-nous à citer le pseudo-Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur, Scot Erigène[1], Richard de Saint-Victor, Tauler, Eckart, Nicolas de Clémangis, Nicolas de Cusa, Marsile Ficin[2], sans compter les tenants déclarés du Cabalisme[3] ni la plupart des philosophes « arabes », Alkendi, Alfarabi, Avicebron, Averroès, etc. Bruno mentionne ou reproduit plus spécialement, outre ces deux derniers philosophes, le pseudo-Denys, le cardinal de Cusa, Marsile Ficin : en son édition, Gentile a signé les rapprochements les plus indiscutables et les plus suggestifs. C'est à travers certains docteurs, comme saint Grégoire de Nysse ou saint Clément d'Alexandrie[4], c'est surtout à travers saint Augustin que Bruno a pu observer le mélange du néo-platonisme et du spiritualisme chrétien : *il aurait pu, en même temps, — s'il l'avait voulu, — relever les restrictions nettes, les objections importantes que l'Eglise, par la bouche de ses représentants les plus autorisés, a formulées au sujet des enseignements de Plotin et de ses continuateurs. Marquons quelques-unes de ces réserves qui, d'une façon directe ou indirecte, touchent aux conceptions éthiques, et qui nous aideront à préciser la position religieuse de Bruno.*

Saint Augustin estime, comme les néo-platoniciens, que la philosophie consiste, avant tout, dans l'amour de la sagesse[5], qui nous conduit au vrai bonheur[6], et auquel il convient de sacrifier honneurs, plaisirs, biens passagers[7]. Il distingue

[1] Cf. *Appendice* de notre *Courant libertin*.

[2] Cf. notre *Courant libertin*, c. II, p. 180-181 et passim.

[3] W. II, 143-44, 228-29, 341-2; L. 442-43, 532-33, 653-54; G. II, 55, 179, 351, etc. — Cf. Munk, *Syst. de la Kabbale*, Paris 1842. — Franck, *la Cabbale ou la phil. rel. des Hébreux*, Paris, 1843, et notre *Courant libertin*, c. II, p. 185-88.

[4] Cf. l'*appendice* de notre *Courant libertin*.

[5] *De ord.*, I, c. XI, n. 32. — *De civit.*, VIII, c. II; *De Trinit.*, XIV, 1.

[6] *De beata vita*, passim. — *De civ.*, XVIII, c. XLI.

[7] *De beata vita*, passim. — *Cont. academ.*, II, c. II, n. 5. — *De civit.*, X, c. XIX, n. 2 — « Le Dieu des chrétiens est un Dieu qui fait sentir à l'âme qu'elle

entre l'intellection, connaissance des choses éternelles, et la science, relative aux choses temporelles [1]; il insiste, à son tour, sur les degrés par lesquels on s'élève à la contemplation du Divin [2], sur les caractères de la suprême vérité [3], sur l'ineffable simplicité de l'Un [4], sur l'impossibilité de le comprendre pleinement. Mais il se hâte d'ajouter que, si le sage est celui qui « imite » Dieu parce qu'il le connaît et l'aime [5], cette connaissance et cet amour ne peuvent intégralement exister que dans la vie future [6], par delà ce monde borné, et en vertu de la médiation du Christ rédempteur. Il s'appesantit sur le triple rôle de Dieu, — principe et source de l'*Etre* dans les choses, en tant que créateur, — principe de la *Vérité*, en soi, comme Idée éternelle, puis dans l'ordre des phénomènes, en tant qu'il est révélé par le Verbe, lumière des intelligences, — principe du Bien moral, en tant qu'il se propose à nous comme objet de la béatitude, et qu'il aide et « sublime » notre effort de sanctification par sa grâce [7]. Mais il montre avec force que, *seule l'Incarnation, moyen de diffusion de la grâce céleste*, — était capable d'assurer le règne des fins [8]. Le mal, qui exprime la limite de l'être [9] et qui, au point de vue moral, résulte de l'exercice même de la

n'aura de joie qu'à l'aimer; et qui lui fait, en même temps, abhorrer les obstacles qui la retiennent...» (Pascal, *Pensées*, fr. 544.)

[1] *Soliloq.*, I, III, n. 8. — *Contra acad.*, III, c. XI. — *De magistro*, c. XII, n. 39.

[2] *De quant. animæ*, c. XXXIII, n. 70-76.

[3] *De ord.*, II, c. XIX. — *De immort. animae*, c. IV. — *De lib. arbit.*, II, c. VIII-X. — *De doct. christ.*, I, c. VIII. — Cf. Bossuet, *Connaissance de Dieu*, IV, 5 et 6. Leibniz. — « C'est l'entendement de Dieu qui fait la réalité des vérités éternelles. » (*Theod.*, 184.)

[4] *De Trinit.*, I, I, n. 2; VI, c. VI, n. 8. — *De civ.*, VIII, c. VI; XI, c. X.

[5] *De civit.*, VIII, c. V.

[6] *Retract.*, I, c. IV, n. 3; c. XIV, n. 2.

[7] *De div. quaest.*, LXXXIII, q. XLVI. — *De ideis*, n. 2. — *De magistro* passim. — *De civit.*, VIII, c. IX-X.

[8] *Conf.* VII (IX, n. 13, XXI, n. 27.) — *Epist.*, CXVIII, n. 17. — « Le règne des fins », expression reprise dans la morale kantienne.

[9] *Conf.* VII, c. XII; VIII, c. XIII.

liberté humaine[1], concourt non seulement à l'ordre général de l'Univers, mais même au progrès[2]. Quoique, selon la théorie des néo-platoniciens, l'influence du corps favorise singulièrement en nous l'éclosion des vices, l'âme a aussi ses imperfections propres[3]. La nature même de l'âme, la nécessité d'un accord entre le Droit et le Bonheur impliquent, d'ailleurs, l'immortalité personnelle et la résurrection[4], contrairement à ce qu'enseignent ou laissent supposer certains disciples de Plotin. *Ici-bas, la cité de Dieu, fondée sur la Charité et sur la Justice, doit préparer le Royaume de Dieu.* Qu'il s'agisse de la métaphysique ou de l'éthique, — d'ailleurs en étroite corrélation l'une avec l'autre, — la transition entre l'hellénisme et la philosophie chrétienne est exactement représentée par saint Augustin.

Essai ingénieux et hardi de conciliation et de synthèse, la scolastique trouve sans doute son expression la plus ferme et la plus autorisée chez saint Thomas, *dont, en tout cas, les doctrines n'ont pu échapper à Giordano Bruno.* Or, si Platon et surtout Plotin sont les maîtres de prédilection de saint Augustin, Aristote se joint à eux pour fournir à saint Thomas[5] les éléments de sa morale. C'est ainsi que nous rencontrons chez l'Aquinate la distinction entre les diverses sortes d'appétits, la division de l'appétit « sensitif » en deux tendances, le « concupiscible » et « l'irascible », l'analyse des principales passions, la classification des vertus cardinales, etc. Mais, *tous les éléments essentiels sont transformés en fonction des*

[1] *De lib. arbit.*, III, 1 (3e *Ennéade*, II, 7).

[2] *De lib. arbit.*, III, IX. — *De ord.*, II, IV (3e *Ennéade*, II, 5 et 11).

[3] *De civit.*, XII, c. XXVI; XIV, c. V.

[4] *Retract.*, I, c. IV, n. 3, c. XVII, c. XI, n. 2. — *De civit.*, XII, c. XXVI; XIII, c. XVI, XIX.

[5] Cf. l'ouvrage capital de M. Sertillanges sur l'œuvre de Saint Thomas (Paris, Alcan, 1910), où l'on trouvera toutes les références utiles, notamment pages 201, 204, 214, 215, 222, 224, 234, 235, 245, 252, 258, 269, 287, 288, 290, 299, 301, 313, 315, etc., t. II. — Bruno estimait beaucoup saint Thomas d'Aquin. — Cf. Clemens, *G. B. und Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847, p. 177. — Tocco, *Le fonti più recenti*, p. 6-7.

*exigences supérieures du spiritualisme chrétien, qui marque un harmonieux échelonnement entre ces trois mondes, reliés par une continuité vivante : celui de la nature, celui de la grâce, celui de la gloire.* Il met en relief les insuffisances de nos facultés et de nos ressources morales pour prouver que l'être humain a besoin d'une hétéronomie, qu'il doit « appeler » de tous ses vœux ; car, si elle paraît contrecarrer momentanément certains instincts, au fond, elle est, pour lui, le complément, le secours indispensable ; elle est la condition de la mise en valeur de tout ce qui caractérise l'Homme. *A l'édifice des vertus naturelles, sagesse, courage, tempérance, justice, etc., dominé lui-même par la plus compréhensive des « qualités » intellectuelles, par la prudence, ce spiritualisme superpose les trois vertus « théologales » : la foi, l'espérance, la charité*, qui ont une origine et un achèvement surnaturels, qui sont le couronnement, mais qui peuvent n'être point le résultat, l'épanouissement normal de la moralité instaurée par les premières. — Selon saint Thomas, la volonté est un appétit intellectuel dont l'objet idéal est le souverain Bien, mais dont la fin immédiate est le bien en nous ou par rapport à nous. La racine de la liberté, c'est la Raison qui, par un jugement pratique et conscient, dicte un choix entre des possibilités d'action différentes ou même contraires. La détermination de la volonté s'opère donc suivant une forme empruntée à l'intelligence, mais aussi, d'après les dispositions du sujet et relativement à des biens particuliers : ni la matière, qui intervient dans la préparation de nos actes, n'impose le résultat, ni l'idée, qui les règle, ne leur imprime fatalement leur spécification, leur orientation dernières, ni le Transcendant, qui est présupposé à tout, présent à tout, actif en tout, ne supprime le contingent. Car, de même que l'éternité enveloppe le temps, l'absolu englobe le contingent et le consacre. La raison est l'agent de l'ordre, de la finalité [1]. Or, si l'idéal de l'homme, c'est la réali-

[1] Idée commune aux maîtres de la spéculation antique — de Platon à

sation totale de sa forme, cette forme, en ce qu'elle a de spécifique, dans la hiérarchie animale, est, de l'aveu même d'Aristote, « quelque chose de divin » : privilège de l'homme, la Raison n'est-elle pas, en effet, tout à la fois une émanation de la Pensée divine et une approximation de l'Acte pur ? C'est l'Intelligence créatrice qui contient l'Idéal humain et qui lui donne son prix ; c'est la volonté créatrice qui, « participée » en chacun de nous, comme appétit du bien, confère à cette tendance initiale et quasi-irréductible le droit de réclamer son objet, en dépit des tendances divergentes. Se conformer librement à sa loi propre, voilà donc le fondement de la morale ; — la voix de la raison, reconnue comme une voix divine qui suggère les meilleures voies pour atteindre à l'ordre en soi et au dehors de soi, voilà donc la norme directrice. Vivre *selon* l'intelligence est la condition du Bonheur. Vivre par l'intelligence, c'est toucher au faîte de la béatitude, si l'exercice de cette faculté s'applique à son objet le *plus* haut, à la Contemplation du divin. *Mais l'intuition directe du divin, excédant la portée actuelle de notre esprit, n'est concevable que dans l'au-delà, pour une pensée affranchie des catégories du monde sensible. Elle postule donc l'immortalité personnelle de l'âme.* C'est la notion de *mérite* qui, aux yeux de saint Thomas, sert de lien entre la forme de la moralité, qui est l'obéissance à la loi, et la matière de la moralité, qui est l'achèvement de l'homme en tant qu'homme. La coïncidence ultime du bonheur, qui est le but, avec la vertu, qui est le moyen, est garantie par l'ordre transcendant que l'Evangile appelle le Royaume de Dieu. Le bon vouloir aboutit par Dieu, sous les auspices du mérite, qui trouve alors sa sanction. *Le mérite n'est pas seulement le gage d'une rémunération : il acquiert toute sa valeur par la grâce* qui, nous faisant participer au Divin, féconde en nous les réalisations et même les intentions morales, et nous

Plotin —, comme à ceux de la Scolastique médiévale, et que l'auteur du *Spaccio* a reprise.

prédispose à la Révélation glorieuse de l'Absolu, où notre âme goûtera la suprême délectation. *La grâce, c'est déjà Dieu en nous, mais manifesté par ses puissances providentielles et par l'espérance légitime qu'il fait naître.* Nous coopérons à la Rédemption par l'effort et la souffrance. Coopération minime, par rapport à l'ensemble du Cosmos, et au regard de l'Absolu, mais suffisante, cependant, pour que notre activité y gagne un caractère éthique. On le voit : appliqués à de telles doctrines, les mots de dualisme et d'anthropomorphisme sont un peu excessifs et, en même temps, un peu courts. Ce qui est certain, c'est que, de plus en plus, la philosophie chrétienne, maintenant le principe de perfection, *la distinction du monde intelligible et du monde sensible, réagit contre toutes les formes du panthéisme*[1] *et conserve à l'être souverain, qu'elle se refuse à assimiler à l'âme cosmique*, la pleine conscience de soi, la pleine maîtrise de ses desseins, qui tendent naturellement à la réalisation de toute la perfection possible dans l'ordre du Relatif, du monde créé. Ce qui est capital, c'est que cette philosophie de la grâce et du mérite, éclairant et consolidant l'ancien eudémonisme, établit entre l'homme et Dieu une sorte de courant continuel et d'intimité confiante[2] qui, d'ailleurs, loin de conduire à la passivité du quiétisme, incitent à l'action, source de joie, gage de salut.

*Voilà les bases essentielles de cette éthique chrétienne* que l'on retrouve traduites, suivant la diversité des tempéraments et les besoins des milieux, chez les docteurs et les apologistes,

[1] Dicit Varro quod hi soli ei videantur animadvertisse quid esset Deus, qui crediderunt eum esse animam motu ac ratione mundum gubernantem. Ac per hoc, etsi nondum tenebat quod veritas habet (Deus enim verus non anima, sed animae quoque est effector et conditor), tamen, si contra praejudicia consuetudinis liber esse posset, unum deum colendum fateretur atque suaderet, motu ac ratione mundum gubernantem (saint Augustin, *De civitate Dei*, IV, 31).

[2] ... « Le royaume de Dieu est en nous », dit Pascal, fr. 485 des *Pensées*, reprenant la phrase de l'*Evangile de Saint-Luc*, XVII, 29 : Ecce enim regnum Dei intra vos est.

et qui prend parfois un accent mystique : c'est ainsi que, selon saint Bernard, « la plus haute félicité, c'est la fuite de l'âme au ciel, le doux retour dans la région des esprits, la fusion en Dieu ». Reproduisant certaines doctrines du pseudo-Denys l'Aréopagite, Hugues et Richard de Saint-Victor cherchent dans la nature de l'amour le secret de la nature divine, autant qu'il peut nous être révélé, surtout par la théologie « négative », et marquent les divers degrés de la « contemplatio » : le plus bas consiste à contempler la beauté divine à travers celle du monde sensible ; le plus haut, à pénétrer les mystères inaccessibles de la raison. Cette faculté est d'abord une *dilatatio*, puis une *subelevatio*, enfin, une *alienatio mentis :* l'extase, qui abolit toute conscience individuelle et qui nous absorbe en Dieu, en est le terme suprême. On trouverait des indications analogues chez Gerson, chez Nicolas de Clémangis, chez bien d'autres encore. Même chez des penseurs indépendants ou hétérodoxes, comme Scot Erigène, Amaury de Bène, David de Dinant[1], assez familiers à Bruno et que l'Eglise a officiellement condamnés, on relèverait les idées essentielles de cette morale mystique, qui persiste sous les déviations du plotinisme et sous les doctrines de l'immanence absolue.

Mais ce qu'il importe de signaler ici, ce sont les points sur lesquels le Nolain *se sépare*, en ce qui touche cette forme de la morale, de la stricte orthodoxie. Comme le prouveraient certains passages des *Eroici furori*, notamment ceux où il met en scène les neuf aveugles symboliques, Bruno, tantôt de façon spontanée, tantôt en invoquant saint Paul ou saint Augustin, parle en termes saisissants de la merveilleuse « intimité[2] » qui existe entre l'homme et Dieu *(in ipso vivimus, movemur et sumus)* et semble souligner l'opportunité du secours apporté par la grâce, don libre et gratuit de ce Dieu

[1] Cf. l'*Appendice* de notre *Courant libertin*.

[2] W., II, 341 ; L., 652-53 ; G., II, 350.

qui, selon les cas, sollicite la coopération de notre bon vouloir, ou nous arrache aux tentations et, comme par miracle[1], nous conquiert. Il a conscience des tragiques et douloureux conflits dont est travaillée la nature humaine : lorsqu'il en traite, son accent pénétré fait songer à certaines pages fameuses de Pascal[2]. Telle ou telle allégorie laisse supposer qu'il ne conteste point la nécessité d'une hétéronomie qui viendrait aider notre âme à accomplir pleinement ses hautes destinées. Mais on s'aperçoit sans tarder que cette apparente croyance à la grâce n'est qu'une sorte de reflet de l'éthique néo-platonicienne, d'après laquelle l'Un ou le Bien devrait répondre à notre effort en se révélant[3], en s'unissant à nous, en nous facilitant le retour au Simple originel. Car à la doctrine chrétienne de la grâce *Bruno ôte sa base la plus solide et son caractère distinctif en ruinant le dogme capital de la Rédemption*. En effet, s'il proclame volontiers les éminentes vertus du Christ et sa qualité d'interprète privilégié des desseins de la Providence, s'il célèbre la valeur sociale de la loi de fraternité prêchée par

[1] In certo modo no, e in certo modo sì. Non è differenza, quando la divina mente per sua providenza viene a comunicarsi senza disposizione del suggetto; voglio dire quando si communica, perchè ella cerca ed eligge il suggetto; ma è gran differenza, quando aspetta e vuol esser cercata, e poi, secondo il suo beneplacito, vuol farsi ritrovare. In questo modo non appare a tutti, nè può apparir ad altri che a color che la cercano. Onde è detto : *Qui quaerunt me invenient me; a)* e in altro loco : *Qui sitit, veniat, et bibat; b) (Eroici furori*, W., II, 425-6; L., 741-2; G., II, 470). — *a) Ev. Saint-Mathieu*, VII, 7-8. — *Ev. Saint-Luc*, XI, 9-10. — *b) Ev. Saint-Jean*, VII, 37. — Parmi les « neuf aveugles », la plupart représentent les différentes attitudes possibles de l'âme à l'égard de la Grâce conquérante et révélatrice. Les uns « cherchent en gémissant »; les autres, moins tourmentés par la soif du Divin, sont brusquement illuminés par l'Un suprême.

[2] Sur Pascal, on consultera outre les livres, également remarquables, à divers titres, de MM. Boutroux, V. Giraud et Strowski, l'édition désormais classique, de M. Brunschvicg.

[3] ... « Car comme c'est à Dieu que l'âme aspire, elle aspire encore à n'y arriver que par des moyens qui viennent de Dieu même, parce qu'elle veut qu'il soit lui-même son chemin, son objet et sa dernière fin... » (Pascal, *Sur la conversion du pécheur*, p. 200.)

l'Evangile, — à l'instar d'Arius, il se refuse catégoriquement à admettre la consubstantialité des deux natures en Jésus ; il le considère, non comme le fils de Dieu, mais comme un *médiateur* entre le Père céleste et la créature, comme un pasteur des hommes que l'Esprit-Saint a particulièrement favorisé de ses lumières[1]. C'est en cela surtout que Bruno se différencie d'un saint Augustin et, en général, de tous les docteurs de l'Eglise. Or, supprimer la Rédemption, c'est supprimer le courant vital qui relie les êtres créés à l'Eternel dispensant sa grâce nécessaire par l'entremise du Verbe. — D'autre part, on ne l'a pas oublié, Bruno hésite à conclure par une affirmation bien nette de l'immortalité *personnelle* une théorie du « mérite » ; de sorte que son eudémonisme initial demeure incomplet et comme en suspens, — contrairement à la doctrine, d'abord plus austère, du kantisme, qui range cette immortalité parmi les « postulats » de la Raison pratique. — Enfin, s'il place l'Espérance au nombre des vertus que recommandent ses dialogues, le Nolain laisse dans l'ombre et l'on devine pourquoi la première des vertus théologales : *la Foi*[2], qui, pour un chrétien, est étroitement mêlée à la moralité. La foi, selon saint Paul, n'est pas seulement, ni spécifiquement, un acte de l'intelligence qui adhère à la prédication évangélique ; c'est un sentiment de confiance, un besoin d'aimer Dieu ; c'est aussi un acte de la volonté qui renonce à la vie charnelle pour vivre de la vie divine par la communion

[1] « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus-Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère. » (Pascal, *Pensées*, fr. 527.) Et aussi 546 et sq : on ne connaît Dieu, on ne se connaît soi-même que par Jésus-Christ, médiateur *et* Rédempteur. — Cf. Bruno, *Spaccio*, W., II, 227 ; L., 531 ; G., II, 177. — Berti, *Documenti*, Interrog. vénitien, 28-31.

[2] « L'homme, sans la foi, ne peut connaître le vrai bien, ni la justice. » (Pascal, *Pensées*, fr. 425. — Bruno déclare, cependant, qu'il assistait souvent à des sermons, comme ceux de Niccolo Balbini sur les Epîtres de saint Paul, où est si fortement soulignée la nécessité de la Foi... (Berti, *Docum.*, p. 191.

avec le Christ. « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi[1]. » Ainsi la foi prend l'âme tout entière, la renouvelle, la régénère, lui donne une vie nouvelle : ὁ ἐκ πίστεως[2]. Mais l'homme n'est pas l'auteur de son salut; la foi lui vient de Dieu qui, lui communiquant son esprit, fait naître l'homme spirituel (πνευματικός[3]). Pour les philosophes du moyen âge, comme pour saint Augustin, la foi est une expérience : c'est l'expérience de la vie morale et spirituelle opposée à l'expérience externe. Pour les anciens, la vie morale dépend de la science : on agit comme on pense. Pour les grands Scolastiques, au contraire, l'expérience de la vie de l'âme, cette conscience profonde de la nature spirituelle qui est la foi, précise la vraie connaissance scientifique et en est la condition. La foi ne s'oppose pas à la science, elle la prépare. La vérité ne peut se contredire elle-même. Saint Anselme exprime fortement cette théorie : Non quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam, je crois pour comprendre, quia nisi credidero, non intelligam, car si je ne croyais pas je ne comprendrais pas[4]. Saint Thomas est moins hardi. Il n'admet plus que la raison naturelle puisse démontrer les vérités révélées trinité, péché originel, etc. « Ces vérités ne sont pas contre la raison, elles sont au-dessus de la raison ; et c'est pourquoi elles sont l'objet de la foi[5]. La foi postule en l'homme le concours de la grâce comme un appel de Dieu *(interior instinctus Dei invitantis)* ; elle dépend plus de la volonté que de l'intelligence. L'intelligence adhère aux vérités de l'ordre surnaturel non par la contrainte d'une démonstration irrésistible, mais en obéissant aux ordres de la volonté. La raison ne peut que réfuter les arguments des adversaires

[1] *Gal.*, III, 20.

[2] *Gal.*, III, 7.

[3] « Celui qui est uni au Seigneur devient un seul et même esprit (ἓν πνεῦμα) avec lui ». (Ier *ép. Corinth.*, VI, 17.)

[4] *Proslog.*, I.

[5] *Summa th.*, I, qu. 32, art. 1.

de l'Eglise en montrant qu'ils sont faux ou qu'ils ne sont pas nécessaires *(falsas, non necessarias)*. La foi, comme la grâce, ne détruit pas la nature; elle l'achève et la perfectionne *(gratia naturam non tollit sed perficit)* : la raison pose les préambules de la foi *(præambula fidei)*. En ce sens, elle est subordonnée à la foi, *naturalis ratio subservit fidei*[1]. — Quant à la charité, elle est le fruit de cette renaissance, de cette régénération spirituelle que détermine la Foi. Elle est la Foi qui agit et se manifeste par les bonnes œuvres, par l'amour de Dieu et par l'amour du prochain, puisque tous les hommes sont les enfants de Dieu et ont été rachetés par le Christ. Elle nous incite à vouloir le bien de nos frères, — non seulement le soulagement de leurs misères, mais encore leur salut; elle nous enseigne la patience, la douceur, la bonté, la pitié, le pardon; comme la Sagesse chez les anciens, elle est le principe de toutes les vertus qui, ici-bas, *commencent* le bonheur en le méritant. Elle enveloppe l'espérance de ce royaume surnaturel du Bien qui est promis aux élus et où s'achèvera notre destinée. Elle est un avant-goût de cette union avec Dieu que réclame l'Amour, et qui ne se réalisera entièrement que dans un monde supérieur[2]. Or, la certitude d'y atteindre nous est donnée par la Foi. Dans cet eudémonisme intégral, la Volonté ne cesse de collaborer avec l'Intelligence, et les trois vertus théologales se prêtent un constant et mutuel appui.

On le voit maintenant : *Bruno ne garde de cette doctrine que certaines parties qui s'adaptent assez aisément à son éclectisme, utilisant les grandes traditions de la spéculation antique, et surtout du néo-platonisme, mais sans faire table rase des leçons permanentes de la morale chrétienne. Seulement, à cause de la position religieuse qu'il a choisie depuis*

[1] *Summa th.*, II, qu. 2.

[2] Cf. sur ces « caractères » de la charité saint Paul, *ép. Tit.*, III, 5. — *Ep. Gal.*, V. 22. — *Ep. Rom.*, XIII, 8. — I^er^ *ép. de Jean*, IV, 7-12. — I^er^ *Corinth.*, XIII, 1-7.

*sa rupture avec son ordre et avec Rome, il s'arrête à mi-chemin ; il se borne à présenter des concepts analogues sur certains points, mais en les enchaînant selon une connexion différente, et en s'abstenant de les fonder sur des bases dogmatiques. C'est cette « position » qu'il nous reste à préciser.* Car le philosophe qui, à la fin de l'Epître dédicatoire à Philippe Sidney et dans plusieurs passages du *Spaccio*, repousse avec horreur l'athéisme, demeure, nonobstant certaines légendes, un esprit profondément religieux[1]. C'est sur le sens de ce dernier mot qu'en l'espèce il convient de s'entendre. L'attitude de Bruno devant l'Inquisition reste une énigme pour quiconque oublie que, depuis longtemps, avant son arrestation, il avait conçu le projet de rentrer dans le sein de l'Eglise catholique. Il n'avait pas trouvé, dans les pays protestants, le calme, la sécurité nécessaires pour y poursuivre ses spéculations. Ni à Londres[2], ni à Marbourg, ni à Wittenberg, ni à Helmstädt, ni même à Francfort, il n'avait rencontré l'accueil libéral et large qu'il avait rêvé. Calvinistes et péripaténiciens l'avaient traqué sans merci. Il n'avait guère mieux réussi auprès des luthériens qu'aurait dû préparer à une souplesse plus hospitalière la doctrine d'un Mélanchton. Déjà, lors de son séjour à Paris, il avait communiqué cette intention au nonce auquel l'avait présenté Bernardino Mendoza, ambassadeur d'Espagne ; mais, comme le nonce redoutait fort de ne pas obtenir l'agrément de Sixte-Quint, Bruno

[1] W., II, 120, 162-3, 249 ; L., 418, 462-3, 555 ; G., II, 20, 83-9, 209. — Il y a, chez Bruno, de nombreux souvenirs de la littérature sacrée. L'auteur du *Spaccio* cite le *Cantique des Cantiques*, les *Evangiles* : W., II, 128, 249-50, 259-265, 273-4, 280, 290, 425-6 ; L., 426-27, 555-56, 566-574, 589, 589-90, 600-1, 741-2 ; G., II, 32, 210, 226-235, 248, 258, 275, 476 ; des phrases de saint Paul : *Ibid.*, W., II, 263-64 ; 350-51 ; L., 571-72, 663 ; G., II, 232, 363 — Saint Paul, qui, comme l'a montré M. Picavet, avait une culture et une formation nettement helléniques (cf. *Essais*, Paris, Alcan, 1913, p. 117-139), ne se signalait-il pas à l'attention de Bruno, en tant qu'il faisait souvent songer à Plotin ? Et, plus tard, Spinoza ne devait-il pas se réclamer de lui ?

[2] *Cena delle Ceneri*, W., I, 179 ; L., 176-7 ; G., I, 96-7.

n'avait pas poussé plus avant les démarches. Or, depuis le retour du philosophe en Italie, le cardinal Aldobrandini était monté sur le trône pontifical, où il régnait sous le nom de Clément VIII. Les circonstances étaient donc plus favorables : les humanistes et les penseurs avaient salué avec joie l'avènement de ce pape, esprit cultivé, protecteur des lettres et des sciences, qui voulait ramener à l'Eglise par la douceur et la persuasion les intelligences d'élite. N'ayant plus affaire au farouche Sixte-Quint, Bruno, si nous nous en rapportons aux témoignages concordants du frère Domenico Nocera et du libraire Ciotto[1], s'affermit encore dans son dessein : il n'est pas étonnant que, devant le tribunal de Venise, il ait tenté de se ménager un retour au giron de l'Eglise catholique[2]. Toutefois (et c'est là le premier élément de ce problème psychologique), il n'acceptait de se réconcilier avec Rome que sous certaines conditions, plus ou moins explicites : il reprendrait l'habit sacerdotal — pourvu qu'il ne fût pas obligé de rentrer au cloître : il retirerait de la circulation celles de ses œuvres qui sembleraient trop hétérodoxes, ou il en supprimerait les passages hostiles au christianisme et capables de causer du scandale[3] : il ferait amende honorable pour tous les éloges qu'il avait prodigués aux princes protestants ou même à Luther. Quant à désavouer son propre système philosophique, quant à le sacrifier sur l'autel de la Religion, il s'y refusait nettement, persuadé, d'ailleurs, que ce geste n'était pas du tout nécessaire. Que pensait-il, au juste, des principales « formes » historiques, et surtout, des formes contemporaines de la Religion ? A l'égard du judaïsme[4], il est particulièrement sévère : chez le peuple hébreu, qui ne lui semble, à aucun titre, « peuple choisi », il critique un fanatisme exclusif

[1] *Docum.*, 21, 23.

[2] Fiorentino, *Giornale napoletano*, p. 457.

[3] *Docum.*, p. 29, 30, 44.

[4] *Spaccio*, W., II, 230-31, 236-7 ; L., 535-6, 541-9 ; G., II, 183, 191. — *Cabala*, W., II, 268-9 ; L., 576-7 ; G., II, 240-41.

et étroit qui se manifeste surtout envers les étrangers, la conception d'un Dieu jaloux et soupçonneux que réjouit l'extermination de l'idolâtrie : ce Jéhovah sanguinaire, dont le culte n'est certes pas fait pour réunir toutes les nations par le lien de l'amour, a injustement renversé le paganisme antique, fondé sur l'harmonisation des énergies naturelles et sur la subordination de l'individu au bien de la Cité[1]. Combien préférable la religion égyptienne[2], avec son symbolisme allégorique, son sens profond de la Vie universelle et des affinités secrètes qui rattachent les uns aux autres tous les êtres, des plus infimes aux plus parfaits, son panthéisme si poétique dont le Nolain s'enchante ! Envers le protestantisme, Bruno éprouvait, nous l'avons vu, une naturelle antipathie : il ne lui pardonnait pas de semer des germes de discorde et de guerre civile, de prêcher, appuyé sur la Bible, un dogmatisme encore plus rigoureux et plus austère que celui de Rome, de placer la justification par la foi bien au dessus du mérite des œuvres qui sont, cependant, la pierre de touche de la valeur morale d'une religion[3]. Sans attendre d'avoir le recul indis-

[1] Leitmotiv du *Spaccio*, W., II, 229 ; L., 533-4 ; G., II, 179-80. — *De Immensos*, VI, II, v. 57 (Fiorentino, I, II, p. 172).

[2] W., II, 226-228 ; L., 530-3 ; G., II, 176-9.

[3] Cf. notre traduction du second dialogue, une longue note sur « la foi et les œuvres » — et aussi W., II, 146-7 ; L., 446-7 ; G., II, 60. — Dédicace à l'emp. Rodolphe (*Articuli centum et sexagenta adversus mathematicos*). — Berti, *Vita G. B.*, p. 222. — Campenella. Un dialogue contre les Luthériens, découvert à la Casanatense par Fiorentino, qui l'analyse dens ses *Studi e ritratti della Rinascenza*, Bari, Laterza, 1911 : « ... Così non c'è censura, non c'è precetto in questo Dialogo, che non convenga ad uno scopo politico. La Riforma, sia guardata nella sua superficie esterna, sia nella sua intima essenza, come negazione della potestà pontificia e come affermazione di una nuova dottrina religiosa, è ugualmente nociva, perchè e nel primo e nel secondo caso ostacola il vivere politico. Come libero esame, è sforzata nelle ultime conseguenze a disciogliere l'unità ideale dello Stato : come ribellione contro il Papato, disperde l'ultima gloria della gente latina : come dottrina della giustificazione per via della sola fede, tronca i nervi ad ogni operosità benefattrice : come esagerazione della grazia e negazione dell'arbitrio umano,

pensable pour prononcer en toute équité, il condamne donc, sur le ton le plus âpre et d'un geste tranchant, ce protestantisme qui lui paraît dissolvant et stérile au point de vue éthique et social, — négligeant ainsi le côté mystique de cette doctrine et la fécondité de sa méthode exégétique, généralisant en impulsif la mauvaise impression qu'il a rapportée de ses voyages à travers des pays encore troublés par des querelles religieuses, rendant la Réforme tout entière responsable de la sourde irritation qu'a fait naître en son âme ardente et indépendante la règle dure et compassée de la Genève calviniste[1]. S'il a exalté, en termes presque lyriques, Luther se dressant contre la Papauté, il l'a fait surtout pour exprimer sa gratitude de l'accueil qu'il avait d'abord reçu à l'Université de Wittenberg[2], où il croyait apercevoir l'asile de la liberté philosophique! Mais à ce dithyrambe, où aucun jugement précis du rôle de la Réforme ne se cache sous la phraséologie diplomatique, avait trop tôt succédé une amère désillusion!..

Est-ce à dire que Bruno se soit montré beaucoup plus tendre pour le catholicisme? Evitons ici les conclusions massives et sommaires; distinguons entre la lettre et l'esprit. Si, par notre traduction du second livre du *Spaccio* on a pu constater combien il avait malmené le protestantisme, on ne doit pas oublier qu'il a souvent usé envers la religion romaine d'une ironie féroce et de cinglants sarcasmes. Par exemple[3], il inflige aux Saints des épithètes presque infamantes; non

ammaestra i principi alla tirannide, i sudditi ad ogni maniera di scelleraggine. Sotto ogni aspetto adunque, non è politicamente accettabile. (7, 419.)

[1] De 1542 à 1546, sous le régime théocratique de Calvin, eurent lieu, à Genève, cinquante-huit exécutions pour cause d'hétérodoxie religieuse. Dix personnes furent décapitées, treize pendues, trente-cinq brûlées vives; soixante-seize autres virent leur peine commuée en celle du bannissement. Quand Bruno arriva à Genève, Calvin était mort, mais son fanatisme lui avait survécu.

[2] *Oratio valedictoria* éd. Fiorentino, I, 1, p. 20-21.

[3] W., II, 129, 234-5; L., 427-8, 538-40; G., II, 33, 187-8.

content de nier la transubstantiation, selon le grief de son dénonciateur Mocenigo, il tourne en ridicule l'Eucharistie, la communion ; à plusieurs reprises, il insulte le Pape qu'il dépeint comme une sorte[1] de monstre tyrannique et vicieux[2]. Au christianisme, en général, il reproche, notamment dans le *Spaccio*, ses tendances pessimistes et ascétiques qui compriment et mortifient la nature[3] — assimilée à une « prostituée » aux instincts pervers, — qui rabaissent le savoir au profit de l'humilité et de l'obéissance intellectuelle, et qui, parfois, ont pour résultat de briser le ressort de l'action : dans les invectives qu'il lui adresse alors, on sent la rancune d'un ancien moine au tempérament généreux et exubérant, et que la contrainte du couvent a fait souffrir. Mais, dans les *Eroici Furori*, ces souvenirs personnels s'effacent, et le néo-platonicien, plus conséquent avec lui-même, parle des séductions de la chair et du monde comme en parlerait un anachorète ; la flamme dont brûlait le Napolitain n'est plus que la ferveur de « l'amour intellectuel de Dieu ! ». En dernière analyse, il met à peu près sur le même plan tous les génies inventifs qui ont jeté les bases des religions : Zoroastre, Hermès Trismégiste, Moïse, Mahomet et le Christ. Lui qui, en quelques passages, affiche une railleuse hostilité à l'égard de tous les cultes, de toutes les confessions qui se réclament d'une révélation naturelle, il paraît *pencher vers un syncrétisme*[4] *souple*

[1] *Sigillus sigillorum*, éd Gfrörer, 570. — *Spaccio*, W., II, 209, 241 ; L., 512-3, 546-7 ; G., II, 151-2, 198. — *De Immenso*, I, 1, Fior. I, p. 205.

[2] *Oratio Valedict*, p. 20. — *Oratio consolatoria*, l. I, 1, p. 43. — *De Immenso*, VIII, I, v. 67 (éd. Fior., I, 2, p. 289).

[3] *Spaccio*, W., II, 162-4, 238-9 ; L., 464-6, 544-5 ; G., II, 85-7, 194-5. (cf. Brunnhofer, p. 212-254). — *De Monade*, c. VI (Fior., I, II, p. 414).

[4] *Sigillus*, éd. Gfrörer, p. 569, 577, 586. — *Spaccio*, W., II, 288 ; L., 531-32 ; G., II, 178. — *De lampade combinatoria...*, éd. Gfrörer, p. 632. — *De Monade*, éd. Fior., c. VI, p. 387, 390, 400, 419 ; c. VII, p. 427-28 ; c. X, p. 453 ; c. XI, p. 462-3. Cf. aussi Campanella, *Met.*, pars 3, l. XVI, c. III, art. 1, p. 206.

Idée analogue chez Lessing, chez Kant, chez Fichte, chez Hegel (cf. Höffding, *op. cit.*, II, p. 23, 105, 161, 192).

*et averti, qui sous la variété des mythes, des rites et des formules, saisirait la permanence de quelques grandes idées métaphysiques, de quelques communes aspirations mystiques, et qui, sous la multiplicité purement superficielle des croyances, retrouverait le fond éternel de la conscience humaine.* Ce qui lui déplait, ce qui parfois l'exaspère, c'est, dans tous les camps, l'outrecuidance dogmatique[1] qui se flatte de posséder le monopole de la vérité, et qui, contrairement à la libre tradition de la religion primitive, décourage la réflexion personnelle et l'investigation scientifique[2] ; c'est l'orgueilleuse sottise, le « pédantisme[3] » aveugle de ceux qui s'en tiennent à quelques formules figées où ils se piquent d'enclore à jamais la spéculation sur les rapports de l'homme et de l'infini[4]. Pourquoi des théologiens, moins éclairés en cela que le chanoine de Thorn, commencent-ils à combattre le copernicianisme au nom du principe d'autorité, en invoquant à la fois Aristote et la Sainte Ecriture ? Livre inspiré en vue de notre salut, la Bible n'offre point une explication positive de l'univers physique : bien comprise[5], quoiqu'elle intéresse surtout la pratique et la morale, elle serait plutôt favorable qu'opposée aux nouvelles conceptions astronomiques.

Nous touchons maintenant à *une distinction*[6] *qui, aux yeux de Bruno, n'a cessé d'être capitale :* la suprême vérité se

[1] *De Immenso*, VII, xi, v. 34 (Fior, I, ii, p. 370). Cf. Montaigne, *Essais*, éd. de 1580, bien caractérisée dans le livre de M. Strowski (Paris, Alcan).

[2] Le pédantisme — quelle qu'en soit la forme, quel qu'en soit « l'objet » — ne manque jamais d'exciter l'ironie ou la colère de Bruno. Cf. sans parler du *Candelaio*, la *Cena*, W., I, 224; L., 219-20; G., I, 155 et sq.

[3] *Cabala*, W., II, 273, 283; L., 581-2, 592-3; G., II, 247, 263-4.

[4] *Declamazione al studiozo divoto e pio lettore*, W., II, 261; L., 568-9; G., II, 228-9.

[5] *Cena*, W., I, 172-174; L., 169-71; G., I, 87-9.

[6] Outre plusieurs passages du *Spaccio*. Cf. *De Umbris*, Int. iii, éd. Tugini, p. 25, conceptus X, p. 48. — *Cabala*, W., II, 270; L., 578-9; G., II, 243-4. — *De Minimo*, I, i, p. 7. *De Imaginum compositione*, c. i, p. 2-3; c. iv. — Gentile, *G. B. nella storia...*, c. vi.

confond avec Dieu : mais il y a deux moyens de l'atteindre — à des degrés divers — ou, si l'on veut, il y a deux aspects sous lesquels il est également légitime de la contempler. La philosophie voit Dieu dans la Nature ; la théologie le voit en dehors et au-dessus de ce monde ; — la philosophie part de l'immanence du divin, la théologie, de sa transcendance. Ce sont là deux méthodes qui s'appliquent à une même réalité : Dieu, considéré tantôt dans ses « puissances », dans les manifestations de son activité qui vivifie et de sa providence qui conserve, tantôt dans l'unité absolue de son essence qui échappe à toute définition et à toute figuration[1]. Il importe donc que la philosophie et la théologie se gardent d'empiéter trop souvent sur leurs domaines respectifs. Sans doute, la spéculation métaphysique a le droit, selon Bruno, de pousser quelques pointes hardies vers cette région surnaturelle où se meut la théologie ; mais, si elle n'est pas soutenue par l'élan d'une certitude morale qui relève moins du strict raisonnement que de la volonté et de l'amour, elle ne peut pleinement participer à cette haute contemplation du divin que connaissent, par exemple, les mystiques. Réciproquément, les recherches scientifiques, qui constatent des faits et qui dégagent les lois de ce qu'on pourrait appeler l'Ame universelle, ne ressortissent point au jugement de la théologie : c'est ce que répètera courageusement Galilée. — Cette distinction, — qui se réfère à une conception néo-platonicienne de la divinité, — permet à la religion et à la philosophie de s'accorder et même de sympathiser, grâce à un échange de bons offices[2]. On objectera peut-être que sur certaines questions, comme celle

[1] *Della Causa*, W., I, 275 ; L., 271-2 ; G., I, 232. — *Oratio Valedict.*, I, 1, p. 13. — *Summa terminorum.*, éd. de 1609, p. 97.

[2] *Cena*, W., I, 175 ; L., 172-3 ; G., I, 91. — *Spaccio*, W., II, 188 ; L., 490 ; G., II, 120. — *Eroici furori*, W., II, 334, 417, 425 ; L., 645-6. 732-3, 741 ; G., II. 339-40, 455, 469. Cf. déjà Pomponazzi, *De Immort.*, c. XIV ; *De Fato*, l. III, c. XVI. — « La religion est proportionnée à toutes sortes d'esprits » (Pascal, *Pensées* fr. 285).

des attributs divins, ou de la création du monde, ou de l'immortalité de l'âme, des conflits dangereux peuvent s'élever entre la théologie et la philosophie : car enfin, suivant l'angle sous lequel on les envisage, ces questions se rapportent aussi bien à l'une qu'à l'autre : Kant et Spencer n'ont pas encore essayé de délimiter le Connaissable et l'Inconnaissable ! Disciple de Nicolas de Cusa, Bruno répliquera qu'au fond, les théologiens et les philosophes diffèrent moins par l'objet ou la matière de leur enseignement que par la forme dont ils l'enveloppent. Averroès l'avait déjà remarqué : les premiers, qui s'adressent à la masse[1], sont obligés d'avoir recours aux symboles, aux images, à des expressions plus ou moins approximatives, sous peine de rebuter les esprits peu habitués aux abstractions ; — les seconds[2], perçant la paille des mots, vont droit au grain des idées ; ils ont un vocabulaire à eux, qui ne doit guère inquiéter l'orthodoxie, car le vulgaire n'y voit goutte ! Voltaire dira qu' « il faut une religion pour le peuple » ; on aperçoit la nuance ! Bruno se souvient, apparemment, de ses maîtres grecs, — de Platon[3], en particulier, qui, après avoir critiqué les légendes anthropomorphiques de la religion traditionnelle, affirmait cependant que la morale et la religion sont inséparables, — la deuxième donnant son couronnement et sa sanction à la première, qu'elle rend ainsi plus efficace. C'est pourquoi il souhaitait que l'on édictât des peines très lourdes contre les athées. Si le sage, estimant superflues les prières dans les temples, se contente d'obéir à Dieu, qui, en vertu de son immuable « excellence », veut le « meilleur » ; s'il s'achemine vers lui par la Contemplation, le peuple, en revanche, a besoin de prêtres, d'interprètes

[1] *Del Infinito*, W., II, p. 26-27 ; L., 316-18 ; G., I, 293-5. — *Eroici furori*, W., II, 309 ; L., 618-9 ; G., II, 300-1. — Interrog. Ven., *Documenti*, p. 33 (cf. aussi *Ibid.*, p. 22 et 25).

[2] *Spaccio*, W., II, 172 ; L., 473 ; G., II, 97.

[3] *Soph.*, 254 b ; *Gorg.*, 507 e-508 a ; *Phaed.*, 69 b-d ; *Phaedr.*, 273 e ; *Theaet.*, 176 a-177 a ; *Lois.*, IV, 716 e-717 b ; *Tim.*, 90 b-d.

pour lui expliquer les mythes, — vêtement allégorique des vérités souveraines : il pourra même continuer à offrir des sacrifices comme pour témoigner son respect à l'Exemplaire éternel de la Justice. — Plus radical encore, Aristote[1] qui, conseillait de soumettre les mythes à une minutieuse exégèse, ne se faisait guère d'illusions sur la « qualité » de la foi des humbles, qu'enchantent les rites vainement compliqués et les éclatantes cérémonies, mais qu'effarouche la moindre abstraction, de sorte que les législateurs ont intérêt à maintenir les profanes dans l'ordre et la docilité par l'organisation extérieure du culte. — *D'après Bruno*, les sages de jadis ont inventé les religions positives à l'usage de la multitude, en résumant sous une forme concrète, colorée, partant, intelligible aux cerveaux moyens, leurs conceptions métaphysiques. Ces philosophes, en remontant l'échelle des êtres à travers lesquels s'épanche la puissance divine, ont atteint, avec l'aide des procédés de la Magie[2], qui est une manière de révélation,

[1] *Polit.*, II., 8, 1328b, 11-13, 20-23; 9, 1329a, 28-34; 12, 1331 a, 24 sq.; 16, 1335b, 12-16; 17, 1336b, 14-19. – Mais sa métaphysique ne nous présente qu'un Dieu abstrait (le « premier moteur ») qui reste très loin de notre pauvre humanité, qui produit l'ordre en vertu d'une sorte d'attrait et de finalité générale, sans intervenir comme Providence, sans être relie à l'homme par l'Amour (ἔρως), et auquel nous devons seulement la τιμή. — *Eth. Nic.* A., 12, 1101b; Θ., 9, 1158b, 33-36; 1159a, 1-5. – *Eth. Mag.*, B., 11, 1208b, 30-31. — Cependant, Aristote, se souvenant alors du Platonisme, écrit, dans la *Morale Eudem.*, que l'amitié qui unit le père et le fils est aussi celle qui porte Dieu vers l'homme (1242a, 32-35). Passage plutôt exceptionnel, dans son œuvre!

[2] W., II, 224-36; L., 528 sq.; G., II, 174 sq. Cf. cette note de Tocco (*Conferenza*, p. 58) :

« Anche in una delle ultime opere del Bruno, nel *De Monade*, è difesa la magia, vedi cap. VI, Fior. I, 2, p. 415 : Antiquorum magia..... plurimam in pentadis figura per quinarii efficaciam dinoscebat : et nos tantum ad hanc theoriam (quam Thomas non improbasset) omnia dicta et dicenda adcommodavimus et adcommodabimus..... ut amplius digne ad naturae contemplationem promoveremus ingenia. — Questo luogo, dove chiama San Thommaso philosophantum honor atque lux, ei cita nel processo veneto per iscagionarsi dalle sciocche accuse del Mocenigo (*Docum.*, p. 34). Ed a questo luogo del

à cette source unique de la vie : ils auraient dédaigné pour eux-mêmes cette foi un peu grossière qui s'attache à des phrases mortes ou à des représentations matérielles, mais qui semble indispensable à la moralité du vulgaire : c'est en ce sens que la « favola morale » (*simplicita justa*) est transportée parmi les étoiles ! Dans leur mythologie, les païens, notamment les Grecs, exprimaient cette idée que Dieu, en tant qu'Absolu, n'a rien à faire avec nous, mais que nous le devinons dans la mesure où il se traduit par les phénomènes de la nature, dont il est l'intime substance. Bruno regrette qu'à la religion de l'esprit[1] ait succédé un culte trop asservi à la lettre et aux images. — Ainsi, *d'une part, sur le terrain religieux, il paraît aboutir à un large syncrétisme où se résorberait tout l'essentiel des croyances communes, et, sur le terrain méthodologique, à une prudente distinction de points de vue, qui éviterait les froissements et les discussions d'où naissent les haines persécutrices.* Il a connu, mieux que par ouï-dire, les guerres fratricides, qui ont ensanglanté la France, et peut-être en traversant notre Sud-Ouest[2], a-t-il entendu vanter, ou a-t-il parcouru cet admirable manuel de tolérance et de modération intellectuelle : les *Essais* de Montaigne, paru quatre ans avant le *Spaccio ?...*

Mais, d'autre part, lui qui avait impitoyablement attaqué certains dogmes, lui qui avait malmené le Souverain Pontife, il est frappé de ce fait que *la philosophie* — autrement dit, la réflexion individuelle qui s'efforce de résoudre à sa façon tous les grands problèmes — *ne saurait suffire à assurer l'existence*

*De Monade* rispondono a capello gli altri *Della Causa*, op. it., I, 258-259, 241, e quello del *Sigillus Sigillorum* Gfrörer, p. 584-85. Come queste credenze al pari delle altre nell'alchimia e nell'astrologia si accordino coll'ipotesi bruniana dell'animazione universale vedi nel *De Monade*, cap. v, ed. Fior., p. 396-97 e cap. xi, p. 466-67 ». — Cf. Paracelse, *Chirurg.*, III, p. 102.

[1] On connaît le beau livre de M. Sabatier : *les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, Paris, Fischbacher, 4e éd., notamment, p. 440, 461, 488, 501, 539.

[2] Il séjourna à Toulouse, comme Vanini.

*normale des sociétés*. Au contraire, elle serait plutôt un élément de division, de morcellement à l'infini ; au lieu que, pour employer l'expression de Guyau, la religion est un merveilleux « sociomorphisme », — et particulièrement, le christianisme qui est venu prêcher et instaurer la charité, la fraternité humaine. Alors même qu'on mettrait en doute certains de ses mystères ou de ses dogmes, il faudrait souhaiter qu'il durât toujours, car, en vertu de son esprit et de sa constitution propre, il est, surtout dans notre monde occidental, la condition de l'Ordre. Il maintient la trame organique de la société [1], tout en autorisant les progrès et les améliorations légitimes. Bruno, qui déjà répugne au protestantisme, est ramené par cette constatation à un jugement plus indulgent du catholicisme, et l'on conçoit qu'il tente de rentrer dans le giron de cette Eglise qu'il a un peu trop brusquement abandonnée jadis. Rappelons-nous, d'ailleurs, ce qu'il déclare à la fin du Spaccio, après avoir insisté sur la prépondérance de l'intérêt collectif et, corrélativement, sur les institutions de toute sorte, sur les bienfaits de tout genre dus à ce catholicisme dont, selon lui, la Réforme a confisqué l'héritage... Il y a plus : du moment que, suivant l'angle sous lequel on examine la nature humaine, on peut donner raison tour à tour à Epicure et à Epictète, Bruno, malgré les critiques de détail qu'il lui adresse, se rend compte que le christianisme, en général, par sa complexité même, est peut-être la doctrine qui résout le mieux — ou le moins mal — les problèmes psychologiques et moraux posés par l'existence, — en expliquant l'origine et le sens de nos multiples tendances, en les disciplinant et en les hiérarchisant selon l'ordre de nos « fins » terrestres et surnaturelles.

Toutefois, ce n'est pas en toute humilité et repentance qu'il se présente devant le tribunal de l'Inquisition ! Sans songer

[1] *Spaccio*, fin de l'*Epître dédic.*, et W., II, 162, 249; L., 462-3; 555; G., II, 83, 209.

que l'heure n'est guère opportune, — puisque le concile de Trente, pour mettre un frein aux excès du « libre examen, » vient justement de « fixer » la doctrine, — il proclame son dessein d'*interpréter* certains dogmes à sa manière : cette *transformation philosophique — ou cette adaptation — du dogmatisme romain*, il l'avait depuis longtemps commencée ; c'était là le rêve qu'il avait toujours caressé, persuadé qu'en assouplissant ses formules, il rendait service à une religion déjà menacée par l'exégèse ; — et c'est là aussi le secret de son attitude, de prime abord un peu déconcertante, mais au fond, beaucoup plus franche et plus courageuse que celle de tel ou tel Padouan [1] ! Plutôt que d'injurier gratuitement sa mémoire en suspectant sa sincérité, mieux vaudrait incriminer sa clairvoyance (surtout si l'on se plaçait au point de vue, un peu mesquin, de ses intérêts personnels) : comment Bruno ne s'aperçoit-il pas que sa métaphysique abonde en négations graves, ou, ce qui revient à peu près au même, en affirmations hérétiques, — dignes d'un Arius ou d'un Sabellius [2], — l'orthodoxie étant, après tout, une « limite » ?... Comment oublie-t-il que la plupart des précurseurs dont il se réclame (un Scot Erigène, un Amaury de Bène, un David de Dinant, un Abélard [3], un Raimond Lulle), francs-tireurs aventureux, ont été officiellement condamnés par l'Eglise ? Lorsqu'il invoque l'exemple de saint Augustin [4], ignore-t-il que la doctrine de ce Père, loin d'être d'une seule coulée, accuse plusieurs influences, notamment celle du néo-platonisme, et que l'auteur de la Cité de Dieu n'a pas tardé à en éliminer les éléments incompatibles avec les tendances les plus nettes et *les plus caractéristiques* du spiritualisme chrétien [5] ? Quand il revendique, pour les penseurs du XVI^e siècle, la tolérance

[1] Cf. notre *Courant libertin*, c. III, passim.
[2] *Ibid.*, p. 498, 501, notes.
[3] Sur Abélard, *Ibid.*, p. 502 et sq., note.
[4] Berti, *Docum.*, p. 28.
[5] Cf. *Appendice* de notre *Courant libertin*.

dont ont joui certains Pères, comme les Alexandrins, ne voit-il pas que les circonstances ont changé, et que l'Eglise peut juger nécessaire de restreindre les conciliantes libertés de l'éclectisme ou les fantaisies de l'allégorisme ? Entre ces interprétations personnelles et les enseignements de la Théologie ne saisit-il, d'ailleurs, que de simples nuances ? Ses « transpositions » n'entraînent-elles pas, en dernière analyse, — quoi qu'il en dise dans ses livres et dans les interrogatoires vénitiens, — le bouleversement de points capitaux du dogmatisme officiel ? S'agit-il seulement d'une différence de terminologie entre les théologiens, parlant le langage qu'il estiment le mieux approprié à la compréhension de la majorité des fidèles, et les philosophes, se jouant à l'aise parmi les abstractions les plus quintessenciées ? Il ne le semble pas ! Plus de création « dans le temps », par libre décision de la volonté divine : Dieu crée de toute éternité, par nécessité de nature, par épanchement de sa plénitude infinie [1]. Plus d'incarnation du Verbe : une théorie pythagoricienne de la « transmigration » des âmes, qui laisse, un peu dédaigneusement, à l'Eglise la faculté de conserver le ciel et l'enfer, — mobile intéressé ou épouvantail puéril, — à l'usage de la moralité populaire. Dans la Trinité [2], Bruno ne voit plus trois « personnes » consubstantielles, mais les trois « attributs » inhérents à l'Etre divin : puissance, sagesse, amour, — les trois manifestations rationnellement discernables de l'Absolu ; sur ce point, il suit l'hérésiarque Sabellius et précède Campanella [3], — de même qu'il répète Abélard, Thierry de Chartres, Guillaume de Conches et bien d'autres, quand explicitement il assimile l'Esprit Saint à l'Ame du Monde [4] : or, le concile de Sens s'est prononcé

[1] *Della Causa*, W., I, 261-4 ; L., 257 sq. ; G., I, 211 sq. — *Del Infinito*. W., II, 25-26 ; L., 216 ; G., I, 292. — *Docum.*, p. 26.

[2] *De Minimo*, I, 1, p. 7. — *De Monade*, c. IV, n. 21. (Fior., p. 358). — *Docum.*, p. 26.

[3] Cf. notre *Courant libertin*, p. 587 et sq.

[4] *Della Causa*, W., I, 242 ; L., 237-8 ; G., I, 183. — *De Monade*, c. IV. (Fior., I, II, p. 366.) — *Docum.*, p. 27.

catégoriquement à ce sujet ! Instable en soi, la position de Bruno devait donc, presque fatalement, le rendre victime d'une sorte de gageure généreuse.

Mais ce qu'il importe de faire observer, *c'est que les grandes lignes de cette conception religieuse du Nolain rejoignent celles de sa conception éthique. Nous y retrouvons les mêmes étapes. Recherche passionnée du Vrai, qui se confond avec le Bien, la Religion s'exprime, pratiquement et socialement, par une activité harmonieuse et réglée qui tend d'abord à servir la collectivité, à garantir la prospérité générale, selon le dessein providentiel, et de manière à ce que chacun devienne un collaborateur conscient de l'Ordre, un artisan du Bien universel. Cette moralité, en somme accessible à tous, se complète, chez le penseur, chez le savant, par l'hommage constant, par le culte fécond que constitue, envers le Principe suprême, source de toute vie, l'étude diligente des phénomènes physiques : le geste patient et désintéressé pour soulever le « voile d'Isis », pour déchiffrer les énigmes des choses, l'effort pour étendre le champ de la « cognizione », voilà une forme encore supérieure de la moralité. Celle-ci atteint le point culminant de son ascension lorsque l'âme, dépassant le stade de la Contemplation réfléchie, aspire, à travers de dramatiques conflits et de cruels déchirements, à se dépouiller des déterminations de l'être personnel, pour se fondre dans les délices de l'extase, révélation ultime et possession de l'Un. Ainsi s'opère le passage de la sagesse dérivée ou terrestre à la Sagesse céleste ; ce passage, c'est le chemin que suivent, la main dans la main, la religion et l'Ethique. Il n'y en a pas d'autre pour conduire l'homme à sa vraie fin.*

*De même que la religion de Bruno demeure, non pas hostile, mais extérieure au Dogme, son éthique garde toute son originalité et toute sa consistance en dehors ou à côté de la morale spiritualiste et chrétienne, que, du reste, elle ne rêve pas de*

*détruire, et à qui elle emprunte certaines données*[1]. On ne s'étonnera pas que Bruno n'ait pas perdu brusquement tout souvenir de la vie des cloîtres, — que, par suite, il attache tant de prix au recueillement méditatif; pareillement, en philosophe nourri des doctrines néo-platoniciennes et cabalistes, il place très haut, dans son Olympe régénéré, la connaissance de la magie, la faculté de pénétrer oracles et paraboles. Ce sont là, évidemment, soit des états psychologiques qui sont plutôt le résultat ou la récompense que les éléments primitifs et la trame profonde d'une existence où l'exercice de la vertu est devenu une habitude, — soit des prérogatives très rares, des lumières surnaturelles, des témoignages de la faveur divine que peuvent souhaiter les sages plus ou moins voisins de la sainteté, *mais qui ne sont pas indispensables à une moralité, même éminente!* L'essentiel, c'est de remarquer que le Nolain ne subordonne plus son système à l'orthodoxie; c'est en toute indépendance, nous dit-il lui-même, et à l'aide de la seule « raison naturelle », qu'il se flatte de construire son éthique[2]. Sur ce point éclate le contraste entre l'esprit d'un Dante[3] qui, avec sa curiosité intellectuelle et sa vaste culture, apparaît cependant comme un homme du Moyen Age, et l'esprit de Bruno dont l'œuvre, en dépit de ses flottements et de ses hésitations, porte bien le cachet de la Renaissance. Le retour à la littérature et à la philosophie de l'antiquité, ou du moins l'étude plus méthodique et plus creusée des écrivains anciens, eut pour effet de convaincre les penseurs de cette époque qu'en dehors de l'Eglise et du christianisme pouvait exister et avait existé déjà une vie spirituelle, ayant ses lois propres et ayant fait ses preuves à travers l'histoire; en sorte qu'il devenait facile d'appliquer la « méthode comparée » à l'intelligence des faits humains, aux expériences de la conscience individuelle, qui offraient un

[1] Cf. notre analyse du *Mythe*.

[2] *Epist. espl.* du *Spaccio* (citée dans notre Introduction).

[3] Sur la philosophie religieuse et sur la morale de Dante, Cf. l'*Appendice* de ce travail.

champ d'observation et d'exploration singulièrement large et captivant. Par ailleurs, l'antiquité proposait des modèles, au moins provisoires, à une activité de plus en plus avide de se déployer, en brisant ses lisières[1], en secouant des jougs qu'elle n'avait pas toujours choisis sans contrainte, ou qui ne lui convenaient plus entièrement. Le Nolain a compris que la Renaissance était non seulement un tumultueux confluent de courants spéculatifs, mais encore un tournant décisif; — que la lutte s'imposait à quiconque croyait, comme lui, légitime d'établir, *parallèlement* à la scolastique et à tous les systèmes complétés par le Dogme et la Révélation, une philosophie « autonome » qui, sans contrecarrer les conceptions religieuses ni gêner l'exercice de la foi, *pût se suffire à elle-même*. Nous avons signalé en un autre ouvrage[2] la tentative analogue de Pomponazzi, essayant d'instaurer une éthique qui fît abstraction de toute certitude touchant l'immortalité de l'âme. Nous avons reproduit les critiques acerbes de Machiavel[3] contre l'ascétisme médiéval, auquel il préfère mille fois l'idéal d'équilibre, de santé et de vigueur des morales antiques. Néanmoins, — et l'exemple de Bruno le démontre, — le naturalisme de la Renaissance n'est qu'exceptionnellement catégorique, radical;

[1] Cf. Michelet, *la Renaissance*, 1857. — Burkhardt a très bien montré que le penchant à l'individualisme et le besoin d'un développement purement personnel, dans l'Italie du XIVe et du XVe siècle, devaient naître également sous l'influence des conditions historiques et politiques : le morcellement en une foule de petits Etats qui étaient le théâtre de conflits incessants, où l'on ne reculait devant aucun moyen pour acquérir et pour consolider sa puissance, amena la dissolution de l'ordre social du Moyen Age où l'homme n'était estimé que d'après son union avec l'Eglise et avec la corporation; d'autre part, les luttes entre les villes voisines ne procuraient de succès féconds qu'aux favorisés de la fortune: cette considération, jointe à la tyrannie qui pesait sur les cités italiennes, rejetait les hommes de talent loin des ambitions de la vie publique, vers les régions de la littérature, de la philosophie ou de l'art, où pouvait briller leur personnalité, et où la gloire était plus exactement proportionnée au mérite. *La civil. en Italie pendant la Renaissance*, trad. Schmitt, 1885, 2 vol., 2e éd. 1906.

[2] Dans notre *Courant libertin*, c. III, p. 245-248, 251-258, 267-270.

[3] *Ibid.*, c. IV, 405 et sq.

il revêt, selon les tempéraments, des nuances assez diverses; parfois même et il serait aussi vain que peu scientifique de fermer les yeux sur cette évidence historique, il se combine avec des tendances plutôt contradictoires. Fait d'une mosaïque de doctrines qui s'accordent plus ou moins bien, *il adopte souvent à l'égard de la Religion un « modus vivendi » qui n'a rien d'intransigeant.* Il lui arrive de se concilier avec elle, tant bien que mal, sur le terrain pratique. Sans parler, à ce propos, de l'épicurien Montaigne, des stoïciens ou néo-stoïciens Juste-Lipse et Du Vair[1], rappelons-nous que tel fut le cas, pour plusieurs Padouans, comme Cremonini et Jérôme Cardan.

[1] *Ibid. Introd.*, passim, et les ouvrages de MM. Radouant, Strowski et de Mlle Zanta, que nous y mentionnons.

Plusieurs ouvrages de Juste-Lipse et de Guillaume du Vair *datent à peu près de la même époque que le* Spaccio *et les* Eroici-Furori. En 1584, Juste-Lipse publie un livre, appelé à un long succès, puisqu'il a eu, dans l'espace de dix ans, dix-huit éditions et plus de quatre-vingts jusqu'à nos jours, nous voulons parler des dialogues de la *Constance*, où il exalte cette fermeté de l'âme que rien ne peut ébranler, et qui sait se résigner aux décrets du Destin, sans cependant cesser de lutter avec confiance pour le salut de la patrie et le triomphe de la justice. C'est là un traité méthodique et logiquement conduit. L'empirisme moral, fruit d'expériences et de souvenirs personnels, cède ici la place à une doctrine bien liée, qui vise à la direction des consciences et qui, d'ailleurs, se coordonne à la métaphysique stoïcienne. Juste Lipse tâchera de la christianiser, dans la *Manuductio*, qui est sensiblement postérieure, et où saint Jérôme, saint Clément d'Alexandrie, saint Ambroise, saint Augustin, saint Charles Borromée, d'autres encore voleront au secours de Zénon, de Cléanthe, de Musonius et d'Epictète. — La même année, du Vair publie ses méditations sur les Psaumes de la Pénitence et de la Consolation, dont la réussite l'engage à écrire la *Sainte-Philosophie*, qui, ça et là, fait songer aux *Eroici Furori*. Comprenant que le stoïcisme intégral enveloppe le fatalisme et le panthéisme, il s'appliquera dans son ouvrage de la *Constance*, qui revêt lui aussi la forme dialoguée, à défendre la Providence, l'immortalité personnelle de l'âme et la vie future. En revanche, persuadé qu'il a donné des gages suffisants à l'orthodoxie, Charron, avec un mélange de hardiesse et de maladresse peut-être involontaire, montrera qu'il y a une religion sans morale, celle du dévot, une morale sans religion, celle du sage, un Dieu sans religion, celui du déiste. Ces exemples suffisent à prouver l'extrême complexité du naturalisme de la Renaissance. Trop simple, l'attitude de Bruno eût tranché nettement sur celle de ses contemporains.

— quoique l'école de Padoue représentât alors le « positivisme » critique[1]. Or, Cardan, tout au moins, n'était pas un inconnu pour Bruno! Nous ferons la même remarque en ce qui concerne Telesio[2] qui, à ce point de vue comme à beaucoup d'autres, annonce Bruno et Campanella. Pas plus qu'il ne se ramène aux conclusions sommaires d'un cyrénaïsme grossier, ce naturalisme, le plus fréquemment, — que ce soit par conviction ou par tactique, — ne se montre ni tranchant ni agressif.

Telle qu'elle est, l'éthique de Bruno, outre qu'elle se recommande par sa souplesse et sa richesse, dénote chez le Nolain un sens psychologique avisé qui se refuse à exiger de chacun de nous, malgré l'inégalité des dons, la diversité des milieux et des nécessités sociales, un égal effort et un égal succès dans les voies de la perfection. Loin de lui en faire grief avec Harting, nous lui savons gré de cette « accommodation », conforme à la stricte justice. *La hiérarchie des valeurs esquissée par Bruno ne nuit point à la cohésion du système* qui semble ainsi, tout en conservant son unité pleine et solide, s'élever parallèlement à l'échelle réelle des êtres humains. Elle est d'autant plus intéressante qu'elle laisse transparaître la complexe personnalité de l'auteur. Appliquant au monde moral la notion d'Infini, qu'il avait déjà cherché à faire prévaloir dans sa cosmologie, Bruno ne pouvait (contrairement à la plupart des Grecs, artistes épris d'eurythmie et de belle ordonnance), limiter l'activité éthique à un certain nombre d' « objets » très déterminés, ni l'apprécier selon une gradation de plaisirs stables et nettement définis, avec une invincible défiance à l'égard de tout ce qui ressortit au vague, à l'indétermination de la Matière, comme le désir et la passion : il élargit l'horizon de l'âme comme il avait élargi l'univers, en bouleversant les

[1] *Ibid.*, c. III, passim.

[2] *Ibid.*, c. V, p. 456 et sq. — Bruno cite Telesio. — *De Monade*, *Op.* I, 2, 395. — *De Immenso*, II, c. IX (*Op.* I, 1, 289). — Cf. Fiorentino, *B. Telesio*, c. II, 67 et sq. — Tocco, *Fonti*, 72-5.

enseignements du Stagyrite. Celui qui a peuplé les profondeurs du ciel de ces mondes innombrables que sont les astres, ne se reconnaît pas le droit de cataloguer ni de circonscrire les buts multiples qui, *à différents degrés*, sont dignes d'émouvoir notre *Sollecitudine*. Après avoir indiqué, dans le *Spaccio*, les directions qui lui semblent les meilleures, dépassant l'art provisoire et insuffisant du « juste milieu », il n'ose plus fixer de bornes à cette aspiration, à cet élan de la force divine qui régit le composé humain. Sans doute, chez d'autres penseurs de la Renaissance italienne[1], comme Telesio et Campanella, — à la « sapientia », à la « generositas », à l' « humanitas », se surajoute, essor vers l'Infini, cette « sublimitas » que célèbrent les *Eroici Furori*. Au cours de son existence si pathétique, dont ses admirables sonnets nous racontent les angoisses et les tourments, Campanella, non moins que Bruno, a pu gravir cette âpre chaîne des vertus. Mais c'est surtout Bruno qui a préconisé — et avec quelle éloquence! — cette plénitude de vie intérieure qu'aucun état de repos, quel qu'il soit, ne saurait, à son avis, produire. Dans l'idée que l'aspiration éternelle est, pour nous mortels, la condition du plus grand bien, il est le devancier de Lessing[2], de Kant et de Schleiermacher. A supposer même (et le philosophe repousse une telle hypothèse) que

[1] *Courant libertin*, p. 457, 586.

[2] « Si Dieu, disait-il hardiment, m'offrait dans une main l'immuable vérité et dans l'autre la recherche de la vérité, je lui dirais en toute humilité : Eternel, garde la vérité absolue; elle ne convient qu'à toi. Laisse-moi seulement le pouvoir et le goût de la chercher, dussé-je ne jamais l'atteindre entière et définitive! »

De Lessing, lire à ce propos, *Theol. Schrifte*, éd. Hempel, Berlin, 2e partie, I, p. 261-262 et les petits traités (*Sendschreibe, Eine Parabol, Axiomata*). Puis, *Abhendlung über die Enziehung des Menschgescht*, 1780.

Sur Lessing, cf. Fontanès, le *Christ moderne*, 1867. — Lichtenberger, *Hist. des idées rel. en Allemagne*, I, 67. — C. Schwarz, *Lessing als Theolog.*, 1854. — Dörner, *Gesch. der protest. Theol.*, p. 691. — Stroehlin, Lessing, art. *Encycl. sc. rel.*, t. VIII.

De Schleiermacher, cf. surtout *Reden ub. die Rel.*, 1799, § 15-31. — Sur ce phil. l'ouvrage de Dilthey, 1853-1863 et Höffding, *op. cit.*, II, p. 214-16.

cette aspiration ne poursuive qu'un décevant mirage, elle ne perdrait rien de sa noblesse, du fait de cette illusion qui aurait, du moins, allumé dans l'âme une ardeur féconde. Plutôt que de relever dans cette doctrine morale, — qui, de l'aveu de l'auteur, admet retouches et compléments, — quelques hiatus ou quelques lacunes, presque inévitables si nous songeons que Bruno, esprit naturellement hospitalier et éclectique, un peu prompt à forcer les analogies et à résoudre les antinomies, travaillait dans la fermentation d'une époque confuse où s'offraient pêle-mêle à sa curiosité pressée les trésors spéculatifs des siècles passés; plutôt que de nous livrer à cet épluchage stérile auquel ne résisterait aucune construction éthique, s'il est vrai qu'aucune d'entre elles ne peut se vanter de rallier toutes les adhésions, de ne laisser dans l'ombre aucun problème[1]; étonnons-nous de l'aisance ingénieuse avec laquelle Bruno, — sans renoncer à la richesse de ses tendances si diverses, sans se piquer d'une « conversion » soudaine (ces miracles étant l'exception, et les évolutions progressives la règle), — a réussi cependant à sauvegarder l'unité architecturale de son système.

Car, *des oscillations et des contrastes, voilà ce que nous trouvons dans la personnalité de Bruno* et bien plus souvent que dans son œuvre. Le Nolain est partagé entre l'habitude monastique d'un règlement sévère, de la méditation solitaire, et le goût très vif de la liberté, de la vie vagabonde, qui découvre les milieux les plus variés, et qu'il connaîtra, hélas! jusqu'à en souffrir. Il est partagé entre le mépris du vulgaire, accaparé par des soins terre à terre et des tâches mesquines, — et une magnifique ardeur de prosélytisme qui l'incite à gagner les esprits rebelles, en dissipant les préjugés. Il est partagé

[1] Cela provient, sans doute, de ce que chaque doctrine, à force d'insister sur une face de la question éthique, est conduite à négliger un peu les autres. En tentant de compléter les doctrines précédentes, elle encourt parfois elle-même le reproche d'offrir une construction à la fois trop systématique et insuffisamment compréhensive (cf. par exemple, l'altruisme et l'égo-altruisme).

entre les suggestions brûlantes d'un tempérament fougueux et sensuel, qu'il ne dissimule point[1] et où il croit voir se refléter la flamme du Vésuve, voisin du village natal, — et un besoin d'abnégation et de sacrifice qui le pousse de l'avant, indifférent à tous les avantages, à tous les succès autres que celui de son idéal philosophique, jusqu'au jour où il expie sa fermeté inébranlable par le supplice du Campo dei Fiori. Ce méridional impulsif, lyrique, — non content d'unir en lui la culture d'un humaniste à la passion jaillissante d'un romantique, se distingue surtout par son désir de substituer aux certitudes d'autorité des certitudes expérimentales: si le platonicien s'élève vers cette Vérité surnaturelle qui ne se livre à nous que dans l'illumination de l'Amour, l'homme moderne qu'est déjà Bruno veut contrôler par des faits méthodiquement observés et asseoir sur des preuves manifestes[2] la cosmologie que lui a léguée Copernic, et qu'il a lui-même précisée et enrichie de vues nouvelles. Le mystique s'absorbe en Dieu; le savant se plonge dans le sein d'Amphitrite, symbole de la Nature infinie et inépuisable[3]. Génie débordant de sève, essentiellement « méditerranéen », mais qui joint aux séductions de la forme et à l'aisance intuitive de la race latine la pénétration spéculative et la force d'abstraction de certaines races du Nord, Bruno attache, par l'harmonieuse variété de ses dons, comme par la diversité des perspectives qu'ouvre sa doctrine. Il trouvait en lui-même — dans le « microcosme » expressif qu'était son propre moi — une raison de plus pour adapter son éthique aux différents degrés des « valeurs » humaines, qu'il se refusait à simplifier arbitrairement.

[1] *Eroici furori*. W., II, 300; L., 609-10; G., II, 290.
[2] Cf. sur ce point, Höffding. *Op. cit.*, t. I, c. sur Bruno.
[3] Cf. la fin des *Eroici furori*.

## IV. — COÏNCIDENCES OU INFUENCES : LES DEUX ASPECTS DE LA MORALE DE SPINOZA : BRUNO ET SES CRITIQUES : MONISME OU ÉMANATISME ? JUGEMENT D'ENSEMBLE

*C'est ainsi qu'à la morale positive du* Spaccio *se soude un manuel — singulièrement souple, coloré et dégagé de tout pédantisme — de sanctification mystique*, où dominent plus ostensiblement l'influence de Plotin et celle de la littérature sacrée. *Complément logique*, puisque l'Amour couronne la Dialectique et nous procure l'intuition du Divin, condition de la parfaite béatitude. *Complément quasi traditionnel*, puisque les maîtres de l'antiquité avaient déjà un enseignement destiné à la foule et un enseignement réservé aux initiés, et marquaient deux étapes dans leur morale, l'une accessible à la majorité des hommes, l'autre qu'atteint seulement, par sa propre valeur ou par la faveur céleste, cet être de qualité rare qui a nom le sage. Aussi bien, l'éthique de Spinoza, dont Bruno est l'authentique précurseur, ne présente-t-elle pas à son tour un *double aspect*[1] ? C'est évidemment par la théorie de l'amour intellectuel de Dieu que, comme l'ont noté plusieurs critiques[2], elle se relie à la morale des *Eroici Furori*. Pour Spinoza, la forme suprême de connaissance est la forme intuitive où, se détachant de l'expérience extérieure et contingente, on aperçoit immédiatement le phénomène individuel comme baigné de lumière, dans l'ordre

[1] Même remarque au sujet de Descartes. Comparez le *Traité des passions* et la *Correspondance*, par exemple avec la reine Christine (cf. Delbos, *Revue française*, conférences Chateaubriand).

[2] Par exemple Spaventa.

général des choses, qui correspond à un « système » rationnel[1]. Les phénomènes particuliers *(modi)* ne sont que les différentes manières dont la substance se révèle à nous à travers les attributs. Détermination de la substance, le mode n'existe qu'en elle et ne devient intelligible que par elle. En lui se manifeste une tendance à se conserver qui témoigne de l'universelle activité de la force divine[2], mais d'une façon limitée. Si donc on n'embrasse pas l'action réciproque des modes en connexion les uns avec les autres, on ne peut comprendre comment chacun d'eux répond à l'impulsion profonde de la Nature naturante. Bien interprété, l'instinct de conservation personnelle mène à l'épanouissement de la Connaissance[3]. Pour le penseur qui, se plaçant à ces hauteurs d'où l'on découvre la liaison des phénomènes isolés en apparence, s'est convaincu de la nécessité des gestes humains, la vraie vertu réside en cette force d'âme qui ne se laisse abattre ni déconcerter par aucune conjoncture, et qui ne juge rien digne d'exciter courroux, ironie ou pitié. Le déterminisme rend optimiste et conduit, de perfection en perfection, à cet amour désintéressé de l'Univers qui reconnaît à chaque chose sa valeur dans l'ensemble des existences, à cet « amor intellectualis Dei » qui est le faîte de la vertu. Ce sentiment ne ressemble nullement à ce qu'on a coutume d'appeler amour de Dieu dans les religions positives. Ce n'est plus un sentiment particulariste, relevant de l'opinion ou de l'imagination, ayant pour « objet » un être fictif, un « individu » comme nous, qui serait enclin à l'affection, à la colère, à la jalousie, et dont la volonté capricieuse distribuerait faveurs ou disgrâces[4]. Cet amour philosophique s'adresse à un être supérieur aux changements, aux orages de l'émotivité, et qui, lui-même, ne

[1] *Ethique*, « De Emendatione intellectus », l. II, scol. de la prop. 40, et aussi, l. V, passim.

[2] *Court traité* (I, 5), 3e livre de l'*Ethique*.

[3] *Eth.*, IV, 22, corol., 26 dem.

[4] On retrouve là l'idée exprimée par l'auteur du *Spaccio*.

saurait ni aimer à la manière des hommes, — car aimer, c'est éprouver du plaisir, c'est se sentir augmenté, grandi, porté à une plus haute intensité, ce qui ne peut être le cas de l'Etre infiniment parfait, — ni haïr, car haïr, c'est pâtir, c'est se sentir diminué dans son essence, ce qui ne peut être le cas pour Dieu. Réciproquement, la rancune que d'aucuns nourrissent contre Dieu, les murmures qu'ils se permettent à son égard, ne sont concevables qu'au point de vue de l'imagination, qui se représente Dieu comme une personne[1] : on ne s'indigne pas contre une cause impersonnelle ni contre un ordre de choses nécessaire! L'acquiescement complet, résigné, pacifié du penseur à la Loi suprême, son abandon sans réserve aux exigences de la vie universelle, dont tout le détail lui échappe fatalement par quelque endroit, voilà ce que Spinoza nomme l'amour intellectuel de Dieu; voilà, pour lui, la source de l'éternelle béatitude. Dans ce sentiment *sui generis*, la différence entre Dieu et l'âme, la substance et le mode, s'efface au point que l'objet aimé devient le sujet aimant, et réciproquement[2] : l'amour intellectuel de Dieu, c'est, au fond, l'amour que Dieu a pour lui-même. Ainsi, périssable en tant que liée aux fonctions corporelles, l'âme est immortelle en ce qu'elle a de divin : l'intellect : — l'immortalité n'est pas tant la durée infinie de la personne que la conscience qu'elle a d'être éternelle dans sa substance divine, certitude qui bannit toute crainte inquiète et remplit l'âme du philosophe d'une joie inaltérable[3].

Cette morale, d'inspiration soit mystique, soit intellectua-

[1] C'est *en ce sens* que Spinoza refuse à Dieu l'*entendement* (c'est-à-dire la raison discursive, mode fini de la pensée) et la *volonté* (c'est-à-dire la liberté arbitraire de changer la face des choses, donc, sa propre nature, qui est parfaite). (Cf. *Ethique*, I, 31, 32, scol. de la prop. 17.)

Mais il précise que Dieu « se comprend lui même » (II, 3, scol.), qu'il est aussi une cause libre, et même la seule cause libre (I, 17, corol.), car il est seul à se déterminer entièrement par lui-même.

[2] Cf. Actéon, dans les *Eroici furori*.

[3] *Tract. pol.*, I, 4. — *Eth.*, V, Pr. 17 : 31, 34 sc., 36, 39 cor.

liste, et de caractère aristocratique, évoque à chaque instant le souvenir des *Eroici Furori*. Or, nous pourrions extraire des traités si complexes de Spinoza une autre éthique qui, à première vue, trancherait assez sur la précédente, et qui se raccorderait à sa théorie psychologique des sentiments : cette conception rejoindrait plus directement celle du *Spaccio*. De même que Spinoza distingue entre la *natura naturans* et la *natura naturata*, de même il distingue entre le point de vue spéculatif, où l'on se place en dehors de tout rapport de temps, au-dessus de toute appréciation qualitative, où l'on envisage l'existence « sub specie æternitatis », et le point de vue pratique qui se réfère au monde fini et empirique des modes : ce monde ayant une signification, il est légitime d'établir une éthique qui lui soit relative [1]; la tentative n'est pas plus hasar-

[1] « Pour les choses individuelles, entre l'essence, qui est éternelle, et l'existence, qui simplement dure, quel rapport exact y a-t-il? Si peu que Spinoza éclaircisse là-dessus sa pensée, il paraît entendre l'existence comme la puissance actualisée qu'a une essence de produire certains effets impliqués dans sa nature (*Eth.*, III, prop. 7); cette puissance peut rester à l'état de possible, c'est-à-dire n'exister qu'en tant qu'elle est comprise dans les attributs de Dieu (*Eth.*, II, prop. 8); pour qu'elle s'actualise, il faut en outre le concours déterminant des autres essences réalisées. L'existence proprement dite marque donc la mesure dans laquelle une essence individuelle produit par et dans l'ordre total de la nature une suite d'effets qui se combinent avec les effets des autres essences : elle représente dans les limites d'une certaine durée ce qu'a de limité en même temps que de positif la production de telle essence éternelle.

« *Mais de toute façon l'existence des modes finis n'en est pas moins réelle.* L'interprétation subjectiviste qui considère les modes comme une sorte de projection imaginative sur le fond immuable de la substance n'est pas plus exacte que celle qui ramène les attributs à de simples formes de l'intellect. Elle s'appuie sur les mêmes arguments, qui peuvent se réfuter de même, et en outre sur cet argument, que les modes sont sujets à des distinctions et à des divisions qui n'atteignent pas la substance et les attributs; que par là, ils tombent sous l'imagination au lieu d'être objets d'entendement. Mais les déterminations et les distinctions modales ne sont imaginaires que tout autant qu'elles isolent les modes finis les uns des autres ou qu'elles isolent en chacun d'eux l'existence de l'essence; mais, du moment qu'elles respectent, avec l'individualité des essences, l'ordre régulier dans lequel les essences sont

deuse ni illogique que celle qui consiste à poser ou à déduire des idées autres que celle de la Substance absolue! Selon Spinoza, comme selon Descartes, la passion de « l'homme libre », c'est la « générosité », laquelle ne saurait avoir d'excès : vaincre la haine par la générosité, tel est le noble combat où il n'est nul besoin des secours de la Fortune, et d'où les vaincus sortent plus forts. Cette générosité, qui est en proportion de la connaissance de soi-même, donne à l'âme la paix intérieure qui vient de la contemplation de soi, de la notion juste de sa propre nature. A cette seule condition s'épanouit l'action joyeuse, car le doute engendre le mélancolie, et rien n'est plus dangereux que le vague des passions, l'asservissement aux images confuses. Ce qui est bon, ce qui est fécond, c'est le désir de vivre, le désir « pur », saisi dans le présent : comme la raison, il est, en effet, tout à la fois un principe d'unité dans la vie de chaque homme, et un principe d'union entre tous, — la fraternité humaine n'étant qu'une façon positive, intelligente pour chacun d'entendre son intérêt qui, par suite de l'accord fondamental des désirs, se confond avec l'intérêt de la communauté.

La vertu est donc dans l'action; le bien est ce qui enrichit la vie individuelle, tout en resserrant le lien social : formule que Bruno aurait approuvée d'enthousiasme! Chacun de nous est plus libre dans la Cité, soumis à la Loi générale, que dans la solitude, avec le mirage de l'indépendance. Pour comprendre les choses telles qu'elles sont, le courage, la force d'âme sont indispensables, mais non suffisants : le désir de vivre et de se conserver (Telesio l'avait déjà

comprises et manifestent leur puissance, elles sont réellement aussi bien que rationnellement fondées : *Rerum, ut in se sunt; Deus revera est causa, quatenus infinitis constat attributis* » (*Eth.*, II, prop. 7, schol.) — Delbos, cours sur Spinoza, p. 395 (*Rev. des Cours et Conf.*, 1913.) (Cf. outre l'ouvrage dense et pénétrant de M. Brunschvicg (Paris, Alcan), et le livre fondamental de M. Delbos sur la morale de Spinoza, complété par le cours de la Sorbonne, l'étude ingénieuse de M. Couchoud (Paris, 1902, p. 178-248 et passim).

signalé) implique l'intelligence qui, seule, nous affranchit de la colère, du dégoût, de la pitié, de la tristesse. S'attacher aux idées claires, tâcher de réduire peu à peu en mécanisme conscient le jeu obscur de la passion, c'est s'élever à la cohésion morale, à la lumineuse maîtrise de soi. Les douleurs du remords, la pénitence qui se torture en silence pour faire expier au corps des plaisirs normaux et pour briser le bel orgueil de l'esprit, l'agonie du cœur martyrisé, le cri désespéré vers le salut, tout cela n'est pas plus religieux que raisonnable ; c'est la crise, exaspérée par l'imagination, que traversent certaines âmes ardentes avant de conquérir cet apaisement qui coïncide avec un état religieux d'une qualité plus rare. Inutile de souligner en quoi Spinoza, sur ce point particulier, se rapproche ou s'écarte de l'auteur des *Eroici Furori* : entre ce dernier, qui demeure profondément imprégné de christianisme, et le métaphysicien hollandais, il y a toujours — différence « spécifique » plus ou moins accusée selon les cas — la mentalité judaïque[1]. — La première vertu chrétienne, c'est la Charité qui, empruntant sa sérénité discrète à l'intelligence d'où elle dérive, s'appuie précisément sur ce fait que tous les hommes forment un seul organisme, se résorbent, s'unifient dans l'unité divine[2] ; car c'est ainsi qu'il faut interpréter la fameuse parole de saint Paul. La Charité menant à l'amour de Dieu, voilà la religion véritable en même temps que la souveraine sagesse. De cette connaissance privilégiée qui nous révèle l'essence des individus singuliers, résultent une incomparable béatitude, qui se complaît dans l'intime

[1] C'est ce qu'observent Dühring, *Ersatz der Religion durch Vollkommeneres*, 1883, p. 79, et Kühlenbeck, *Vertreibung*. ., p. 123 et sq., note.

[2] Delbos, Cours sur Spinoza : « .. .. L'affirmation de l'unité de l'Être apparaît dès lors à Spinoza comme la seule garantie de certitude pour *l'Amour*, de même que ce sont les aspirations profondes de *l'Amour* qui suscitent, de la part de *la Raison*, cette affirmation. Entre la métaphysique panthéiste et les conditions de la vie morale ou religieuse, il y a ici une intimité de rapports, tout à fait étrangère et opposée à la pensée de Descartes. » Comparez Leibniz, *Princ. de la nat. et de la grâce*, § 16, 18, *Monadol.*, 90.

fusion avec l'Infini divin, et un état de gloire pacifique qui est comme la fleur de la vertu intégrale, et qui traduit la possession de cette Perfection, irréalisable pleinement dans le cadre de la durée. *Ainsi se rencontrent et se combinent, en quelque sorte, à leur sommet les deux morales que l'on croyait pouvoir dissocier dans l'œuvre de Spinoza, l'une, d'allure stoïcienne qui ressemble, sur plusieurs points, à celle du Spaccio, l'autre, plus voisine du néoplatonisme et des doctrines de Léon Hébreu, et qui parait presque répéter celle des Eroici Furori*, — si l'on néglige certaines nuances de détail qu'explique la personnalité de chaque philosophe. Besoin de l'unité et sens de l'individuel, mysticime et pénétration psychologique, tels sont les deux termes entre lesquels oscille Spinoza, ou plutôt tels sont les éléments et les caractères assez divers que l'on trouve plus ou moins étroitement mêlés dans toute son œuvre : il en est de même en ce qui concerne Bruno. *Ce serait donc une erreur de conclure à une contradiction entre le Spaccio et les Eroici Furori qui, représentant les deux tendances continuellement accouplées dans la spéculation de Bruno (auteur du « Della Causa », mais aussi du « De Monade » et du « De Minimo »), correspondant à différents degrés de culture spirituelle et de progrès éthique, insistant successivement sur les obligations de la vie sociale et sur l'identification de l'être individuel avec l'Un divin*[1], *se complètent harmonieusement et constituent par leur ensemble l'essai le plus hardi, le plus original et le plus suggestif de construction éthique qui ait été tenté pendant la Renaissance*. Alors que la plupart de ses contemporains cherchaient

[1] Cf. sur ces deux *points de vue* : Landino, *Disputationes camaldulenses*, 1480 (lib. IV). « Dialogi de nobilitate animae ». — Barthélemi de Sacchi (Platina : *Dialogi de vero et falso Bono, de vera nobilitate, de bono civ...* — *Remedium amoris* (traduit en français et joint à celui de Fulgose, Paris, 1582, in-4. *Ex Operibus* (Cologne, 1529-1574, Louvain, 1572). — Palmieri (M.), *Della vita civile* (Florence, 1529, in-8°). — Pomponazzi, *De Fato*, l. III, c. XVI; l. V, c. VII; *De Immortalitate*, c. XIV.

dans un prudent scepticisme un refuge contre l'intolérance fanatique, ou se bornaient à reprendre les lieux-communs de l'épicurisme ou du stoïcisme antique (et, à ce propos, nous citerons seulement un Juste-Lipse et un Valla[1]), Bruno a eu l'honneur d'amorcer et même de pousser assez loin l'examen des fondements de la morale : il a jeté les bases d'une métaphysique des mœurs, qui dépasse ou englobe aussi bien l'eudémonisme grec que l'ascétime médiéval; et, dans ce travail ardu, il a fait preuve d'une surprenante vigueur de synthèse.

*
* *

Les critiques qui, comme Hartung et Felice Tocco[2], doutent fort de la possibilité de bâtir une morale solide sur des prémisses « panthéistiques », laissent subsister, à notre avis, un peu trop d'épines dans les guirlandes qu'ils tressent à Bruno. Il n'est que trop évident que sa doctrine n'est plus celle du spiritualisme traditionnel! Mais n'y-a-t'il donc qu'une façon de concevoir les rapports de l'homme avec Dieu, en tant que ces rapports intéressent l'accomplissement du Bien?. . Regardons vers l'antiquité : le stoïcisme dresse sur un panthéisme franchement matérialiste une morale de la volonté, de la soumission consciente à l'Ordre cosmique qui (l'histoire l'atteste) a produit les plus heureux résultats : si un « art de vivre » se juge principalement à ses conséquences pratiques, aux actes qu'il inspire, il convient d'observer que le stoïcisme a eu ses héros, ses martyrs, qu'il a retardé la décomposition d'une société décadente, qu'il a été parfois le rival, plus souvent, le précieux allié du christianisme, et qu'il l'a secondé dans son œuvre de redressement et de justice. Quant à l'éthique de Spinoza, qui réagit contre l'anthropomorphisme commode des doctrines moins soucieuses de vérité

[1] Sur Valla, cf. un article de F. Gabotto (*Rivista di fil. scient.*, vol. VIII), et une note du c. III, *Courant libertin*.

[2] Tocco, *Le opere latine espose*, p. 408-412.

que de vulgarisation, elle nous propose, — nous l'avons vu, — le programme de vie le plus loyal en même temps que le plus grandiose. Or, le métaphysicien hollandais professe *explicitement* le monisme de la Substance, qui ne se manifeste à nous que par les deux attributs de l'Étendue et de la Pensée : c'est au sens strict qu'il considère Dieu comme la « cause immanente » de l'Univers. — Mais il faut aller plus loin : sous prétexte que Bruno a frayé la voie à Spinoza, a-t-on le droit d'affirmer qu'il ne se rencontre entre leurs deux systèmes aucune différence importante ? Sous prétexte que le Nolain marque la transition entre le néo-platonisme et la philosophie de l'auteur de l'Ethique, s'imagine-t-on qu'on a exactement classé et caractérisé sa complexe doctrine, lorsque, sans distinguer plusieurs étapes dans la spéculation de Bruno, on l'a sommairement taxée de panthéisme [1] ? Pareil problème ne peut se trancher que par la lecture des textes, et à condition que, respectueux de la « relativité » historique, on évite de donner à certaines formules, qui se rattachent à la double tradition hellénique et scolastique, une signification hégélienne [2] ou, à tout le moins, trop moderne ! Sans doute, — nous l'avons montré ailleurs, — dans la deuxième phase de sa spéculation, par exemple, dans le Della Causa et dans le Del Infinito, c'est avec complaisance que Bruno, se réclamant assez fréquemment des Eléates, d'Avicebron, de David de Dinant, insiste sur la Fécondité de la Matière qui revêt mille formes, sur l'éternel dynamisme de la Substance, dont la richesse inépuisable tire tout de son sein, sans impulsion extérieure. Mais, même alors, la direction de la pensée de Bruno, loin de se dessiner très fermement, demeure flottante, indécise : elle ne réussit pas à se dégager de l'irradiation du Plotinisme qui, tout d'abord, l'avait nettement dominée.

[1] Elle se rapprocherait assez du « panenthéisme » de Krause (cf. Höffding, *op. cit.*, II, 276). — Historien, nous ne « défendons » point Bruno contre l'orthodoxie : nous tâchons seulement de le « définir ».

[2] C'est, souvent, le tort de Brunnhofer.

Non seulement dans les traités antérieurs, mais encore dans ceux de l'époque dont nous parlons, on trouve de nombreuses expressions qui, très légitimement, peuvent recevoir une interprétation plotinienne : cette remarque s'applique d'une manière toute spéciale aux passages empruntés à des œuvres où le Nolain touche à des questions de morale, — comme si la logique et les exigences du sujet l'inclinaient alors à fuir jusqu'aux simples apparences du monisme matérialiste, et à resserrer ses liens avec son véritable ancêtre intellectuel. Il n'est pas besoin de rappeler longuement le point de vue de l'auteur des Ennéades. Selon lui, Dieu, certes, est « présent » partout, mais il importe d'éliminer de cette locution, commune a trop d'écoles, tout sens anthropomorphique ou spatial. Dieu remplit tout sans *être* ce qu'il *produit*. Dieu n'est pas dans le monde par sa substance, il s'y diffuse par ses puissances. Tout sort de lui par émanation. Il engendre tout, sans se diminuer lui-même[1]. Les trois hypostases restent distinctes, bien qu'entre elles circule le courant ininterrompu du dynamisme vital qui, par procession descendante, aboutit à la matière, pour remonter ensuite à l'Un originel, par conversion ascendante. Quoique l'Intelligence (Νοῦς) embrasse toutes les intelligences particulières, et l'Ame universelle les âmes individuelles, l'âme et l'intelligence de chacun de nous ont une existence propre, une activité libre : il faut qu'il en soit ainsi pour maintenir hors de toute atteinte la perfection divine, et, d'un autre côté, pour laisser à l'homme la faculté de s'élever au-dessus de son individualité réelle, mais restreinte, de franchir « le seuil du sanctuaire », comme l'initié d'Eleusis, et de mériter la souveraine béatitude. Plotin — (on ne saurait trop le répéter) — se *pique d'échapper à la fois au dualisme*

[1] *Ennéades*, Creuzer, III, VIII, 9; III, IX, 3; V, III, 12 et sq.; V, V, 9, οὔτε ἄρα ἀφέστηκε τῶν ἄλλων, οὔτε αὐτὸς ἐν αὐτοῖς ἐστιν, οὐδὲ ἔστιν οὐδὲν ἔχον αὐτό, ἀλλ' αὐτὸ ἔχει τὰ πάντα : διὸ καὶ ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἔστι καὶ ἀνήρτηται πάντα εἰς αὐτό, ἄλλο ἄλλως; VI, IV, 3 et 8; V, 9; VII, 23 (πήγη καὶ ἀρχή). — Comparez : *Della Causa*, W., I, 287; L., 284; G., I, 238. — *Eroici furori*, W., II, 308; L., 618; G., II, 300.

*manichéen et au panthéisme stoïcien, grâce à une distinction que M. Picavet a pris soin de souligner : il limite au monde sensible les catégories d'Aristote (substance, qualité, quantité, relation, temps) les principes de contradiction et de causalité ; il garde, en revanche, pour le monde intelligible, les catégories platoniciennes (être, mouvement, repos, identité et différence), subordonnées au principe de perfection, qui postule simultanément la persistance de Dieu, tel qu'il était avant la production des choses, et l'existence séparée des choses après la procession.* On peut refuser de le suivre sur ce terrain ; mais on n'a pas le droit de lui adresser des objections qui ne vaudraient que dans le cas où il eût fait entrer le monde intelligible dans les catégories péripatéticiennes, et où il eût résorbé les deux « ordres » l'un dans l'autre.

De cette doctrine de l'Emanatisme et des hypostases, degrés ingénieusement étagés à travers lesquels se traduit la Force créatrice et organisatrice, *rapprochons quelques phrases ou expressions significatives de Bruno*[1]. Dans le *Cena delle Ceneri*, nous lisons ces lignes qui pourraient être signées, non seulement du maître des Alexandrins, mais même de saint Paul : « Cossi conoscemo tante stelli, tanti astri.... tanti numi.... che assistono al ministerio e contemplazione del primo, universale, infinito ed eterno efficiente... Questi fiammeggianti corpi son que' ambasciatori che annunziano l'eccellenza della gloria e maestà de Dio. Cossi siamo promossi a scuoprire l'infinito effetto dell' infinita causa, il vero e vivo vestigio del infinito vigore ; e abbiamo dottrina di non cercar la divinita rimossa da noi, se l'abbiamo appresso, anzi di dentre... » Dans le *Della Causa* : L'ente summo... è *complicatamente* uno, immenso, infinito, che comprende tutto le essere... » Dans le *Spaccio* : « Quel Dio come absoluto non ha

[1] *Cena*, W., I, 130 ; L., 127-8 ; G., I, 24. — *Della Causa*, W., I, 275, I, 272-3 ; G., I, 233. — *Spaccio*, W., II, 228 ; L., 533 ; G. II, 179. — *De Minimo*, I, 1, p. 7 ; I, 11, p. 10. — *De Immenso*, VIII, x, I (Fior., I, 11, p. 412.) — *Summa terminorum*, éd. Gfrörer, p. 473, 474, 475, 477. — *Docum.*, p. 86.

che far con noi, ma per quanto si communica alli effetti della natura... Conescevano quei savi... la divinita latente nella natura, operandosi e scintillando diversamente in diversi soggetti, per diverse forme fisiche con certi ordini venire afar partecipi di sè, dice de l'essere, della vita e intelletto.. » Dans le *De Minimo* : « *Mens super omnia Deus est... Deus dictat et ordinat ; natura exsequitur atque facit... Deus est monas, omnium numerorum fons ; simplicitas*, omnis magnitudinis et compositionis substantia, et excellentia, super omne momentum innumerabile, immensum... Monas monadum, animus animorum est Deus... *Dicitur esse ubique et nusquam, infra omnia fundans, super omnia gubernans...* » Dans le *de Immenso* : « Ergo, age, comprendas ubi sit... activa potentia promens omnia, substantis celebrata nomine Primi... *Intimius cunctis, quam sint sibi quaeque, vigens est entis principium, Mens, Deus, Ens, Unum...* » Dans la *Summa Terminorum metaphysicorum*, où l'auteur serre de plus près ses définitions : « Sicut natura unicuique fundamentum entitatis, ita profundius naturæ uniuscujusque fundamentum est Deus... *Principium a quo vis et effectus principiandi demanat*. Hac cognitione succedit actus illius voluntatis omnia perficientis et ad bonum optimumque finem dirigentis... *Illius operationi universalis materia subest.* « La formule ambiguë du *Spacio* (natura est Deus in rebus [1]) se préciserait, à la lumière de tout ce qui précède, par cette autre formule de la *Summa* : « Natura est divina *virtus in rebus ipsis manifesta* », qui, elle-même, rejoint cette déclaration de Bruno devant l'Inquisition : « In questo universo mette una providenza universale, in virtu della quale ogni cosa vive, vegeta e si muove e sta nella perfezione, e la intende *in due maniere, l'una nel modo con cui presente è l'anima nel corpo, in tutta tutto e tutta in qualsivoglia parte (e questo chiamo natura,*

[1] *Spaccio*, W., II, 225 ; L., 529 ; G., II, 174. — *Summa*.... Gfrörer, p. 495, cité par Brunnhofer, p. 153, n. 6.

*ombra, vestigio della divinità), l'altro nel modo ineffabile col quale Iddio per essentia, presentia e potentia è in tutta e sopra tutto, non come parte..., ma in modo inesplicabile* ». Quelle est l'idée dominante qui ressort, en définitive, de cet ensemble de citations ? C'est, à n'en pas douter, l'affirmation de l'existence indépendante et absolue de cet Un divin, qui nous resterait inaccessible s'il ne se révélait pas, de façon limitée, par les mille formes de la vie cosmique, par la production de ces monades qui sont comme les centres d'agrégation ou de polarisation des éléments matériels, et qui, travaillant avec ordre sous l'impulsion de l'Ame du monde, font de l'univers une œuvre rationnellement conçue : doctrine qui, véritablement, ne mérite point l'épithète de « panthéistique » (si, du moins, on tient à ne pas oblitérer, par un usage inconsidéré, le sens de chaque appellation philosophique ! ) — mais qui, fortement imprégnée de mysticisme, s'épanouit en un *pluralisme téléologique*, analogue à celui de Leibniz. Bien des critiques, comme Ritter, Carrière et Kuhlenbeck[1] s'accorderaient avec nous sur cette conclusion, — sans doute, parce qu'ils ont embrassé dans toute son ampleur la construction idéologique du Nolain, au lieu de n'en visiter qu'un ou deux pavillons, comme paraît l'avoir fait Hartung, ou de l'avoir jugée surtout par ouï-dire, comme l'éloquent Emile Saisset[2].

Le reproche fondamental étant ainsi dissipé, nous ne nous appesantirons pas sur les objections de détail, — plus ou moins corrélatives à ce grief capital, — que l'on a cru devoir adresser à l'éthique de Bruno : quiconque a lu avec quelque attention notre traduction du second livre et surtout notre commentaire général sait fort bien que ce philosophe a très ingénieusement concilié l'action divine et la liberté humaine, *du moins dans la mesure* où ce difficile problème se prête à une conciliation dialectique (Bossuet, qui a résumé les phases histori-

[1] Kühlenbeck, *die Vertreibung des triumphierenden Bestie*, p. [illegible], note

[2] Saisset, *Œuvres de Spinoza*, t. I, *Introd.*, [illegible] sq., Paris, Charpentier, 1861.

ques du débat, y a-t-il donc mieux réussi[1] ?). De même, Bruno, — quoiqu'il enveloppe sa pensée d'allégories et qu'il s'avance hors des sentiers tracés par les églises, — est loin d'avoir sacrifié la « sanctification des âmes en Dieu » ; mais il l'a représentée comme une « thérapeutique » progressive de l'esprit et de la conscience, comme une gymnastique de la volonté se châtiant et se disciplinant elle-même, comme une sublimation de l'amour, avide de s'abîmer dans le Parfait, et qui ne réclament pas le secours des rites ni des sacrements. De même encore, quoiqu'il ait été assez équitable et assez clairvoyant pour établir entre le peuple des métiers manuels et l'élite des sages les démarcations nécessaires, et pour esquisser d'abord un programme minimum, à la rigueur suffisant, de moralité moyenne, qui est le premier échelon de sa curieuse hiérarchie des valeurs, — il n'a jamais eu la dureté de briser les ailes à l'espérance, d'interdire la généreuse ambition d'un progrès, presque illimité, à ceux qu'il aurait regardés comme les « parias » de l'éthique, sous prétexte que leur cœur était encore enchanté par les Sirènes des voluptés, ou leur intellect plongé dans la brume d'une demi-ignorance : sincèrement, vaillamment optimiste, il n'a cessé de prêcher la noble et féconde inquiétude, l'effort constant pour se dépasser soi-même, l'aspiration qui tend vers un but de plus en plus haut. Celui qui lutte, voilà, pour lui, le vrai vainqueur ! Le *Spaccio* est une continuelle leçon de fraternité agissante, mais non d'égalitarisme banal et complaisant. La seule égalité réelle, c'est celle de chacun de nous en face du Devoir. Or, le Devoir, pour chacun, consiste à jouer au mieux sa partie dans la vaste symphonie, à abonder dans le sens du finalisme universel, en servant les intérêts de la collectivité, en subordonnant à la considération du bien-être général tout calcul égoïste, *en favorisant de tout son pouvoir le règne de la*

[1] Cf. *Traité du libre arbitre* résumé très exact dans l'*Hist. de la phil.* de Janet et Séailles, éd. 1887, p. 345 et sq.

*Justice qui est, en somme, le règne de Dieu : adveniat regnum tuum !* A ce dessein grandiose Bruno fait concourir, avec une prodigieuse délicatesse, toutes celles de nos « inclinations » qui ne sont pas irrémédiablement condamnées à n'évoluer que sur le plan de l'animalité. Sous la bannière de cet impératif social[1], qui répond d'ailleurs au vœu providentiel, il groupe

[1] « Kant déclare dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, 1785, (année qui suivit la publication de l' *Idée d'une histoire universelle*), que la loi morale, telle qu'elle s'exprime dans la conscience claire et distincte, vise à faire agir de façon que la règle que l'on suit devienne une loi universelle et que chaque être humain soit traité comme fin, et non simplement comme moyen. Ce que Kant, arrivé à son point de vue éthique définitif, pose comme contenu de la loi morale ou du devoir, c'est, ainsi que nous le voyons, une *anticipation du but du développement historique*, — de même que, dans le domaine théorique, les principes a priori *anticipaient* sur le cours de l'expérience au moyen des concepts de quantité et de causalité. L'idéal d'une libre société de personnalités humaines, idéal dérivé de l'expérience humaine et du besoin de l'humanité, qui se retrouve toujours au premier plan dans l'histoire de l'éthique et dans l'histoire de la religion, sous une foule de formes différentes, cet idéal, disons-nous, désigne pour Kant tout ensemble le *but final* de l'histoire qui progresse vers la civilisation, en passant par l'égoïsme, par l'antagonisme, par la misère et le chagrin, et le *contenu* de la loi morale qui se manifeste à l'intérieur de l'individu. L'éthique de Kant est *la formulation d'un idéal historique*, et elle n'est pas du tout aussi *a priori* qu'il le croyait lui-même. Comme dans la formation de tous les autres idéals, l'expérience y a aussi sa part. Le caractère sublime, absolu, catégorique, que la loi morale prenait aux yeux de Kant, par opposition à la nature sensible et aux facultés bornées de l'individu, s'explique naturellement par l'idée que c'est le but de l'espèce qui se manifeste dans la conscience de l'individu (*Eth.*, § 27). — La *première formule éthique* de Kant était : « Agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse servir de loi universelle. » — Voici la *deuxième* : « Agis de telle sorte que tu traites toujours l'humanité, tant dans ta personne que dans la personne d'autrui, toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » (*Fondements*, 3e édit., p. 66. — *Ethique, Critique de la raison pratique*, I, 1, 3. — *Doctrine de la vertu*, introduction, § III-IV). Selon lui, la deuxième peut s'extraire de la première ; mais c'est impossible, si l'on conçoit la première comme purement formelle. Les deux formules supposent que nous sentons que nous sommes réellement membres d'un *royaume de personnes*. » (Höffding, *Hist. de la phil. mod.*, Paris, Alcan, 1908, t. II, p. 80 et 88.) Voir, sur ce point, de pénétrantes remarques de M. Brunschvicg (article sur *la Phil. prat. de Kant*, par V. Delbos, publié dans la *Revue de mét. et de mor.*, janvier 1907, p. 77 et 78). Cette théorie éclaire ce que Kant entend par « le règne des fins ».

les meilleures des forces, intellectuelles, affectives et physiques dont dispose l'être humain. C'est la « caritas humani generis », déjà préconisée par le stoïcisme, puis proclamée comme loi primordiale par le Christianisme, qui doit refouler en nous les excès, les révoltes de la « concupiscence », — mais sans qu'intervienne, comme chez un Pascal, pour assurer le triomphe de la charité sur l' « amour propre » et sur le « vouloir-vivre », le bienfait de la Rédemption [1]. Quant au dramatique conflit qui nous déchire, comme Pascal, Bruno l'a bien saisi. Ou la vérité sans plaisir, ou le plaisir sans vérité, telle est l'éternelle alternative qui hante l'homme, — si tant est qu'il soit en mesure de choisir ! Car, au fond, sa satisfaction définitive impliquerait l'*union* de l'infini et du concret, de la vérité sans limite et de la félicité sans réserve. Mais, pour Pascal, ni la raison humaine, ni la simple nature, viciée par le péché originel, ne sont capables de réaliser en nous, de nous faire vivre effectivement cette « union » pourtant nécessaire ; seule, la foi résout l'antinomie en apportant la clé de l'énigme : seule, elle éclaire, seule, elle console. Bruno qui, à travers la psychologie des « contraires », a nettement discerné la gravité du problème, ne va pas aussi loin que l'auteur des Pensées ; ou plutôt, c'est une solution identique qu'il *transpose* sur le plan d'un mysticisme modernisé, *en dehors de tout dogmatisme*, et en fonction des données de sa métaphysique religieuse : il ne pouvait couronner sa doctrine éthique par une conclusion autre, sans la faire sortir artificiellement des prémisses de son système, — ce qui eût répugné à sa sincérité, en contredisant d'ailleurs son dessein. Alors même que certain positivisme ne voudrait voir dans l'ensemble de la spéculation de Bruno qu'un beau rêve poétique, comment, s'il l'envisage à sa date —, nierait-il l'originalité de « l'art de vivre » qui s'y relie ; comment, — s'il en approfondit l'esprit, — en nierait-il la noblesse et la grandeur?

[1] Cf. à ce sujet, les fines analyses de M. Brunschvicg (Pascal, *Pensées et opuscules*, p. 298 et sq.).

# NOTES

## I. LA FOI ET LES ŒUVRES

Les théologiens appellent ainsi tous les actes faits en vue de se perfectionner moralement soi-même ou de rendre service au prochain, à la condition qu'ils soient vivifiés par le motif de l'amour de Dieu et l'intention de plaire à Jésus-Christ. Telles sont la prière, la mortification, l'aumône, etc.

Le mot *bonnes œuvres* rappelle toute une longue suite de luttes et de controverses qui ont agité l'Eglise chrétienne depuis son origine. Les *judéo-chrétiens* ne pensaient pas que l'on pût être sauvé en dehors des *œuvres* de la loi; pour eux, le salut était attaché à ces mille prescriptions légales, cérémonielles, sacerdotales, hygiéniques, dans lesquelles la tradition juive enlaçait chaque moment de l'existence.

La tendance à rehausser certaines *bonnes œuvres* et à les présenter comme particulièrement agréables à Dieu ne pouvait manquer d'influer d'une manière fâcheuse sur la morale. La justice était ainsi transformée en légalité, la sainteté en dévotion, les *bonnes œuvres* en *œuvres pies*. L'attention, attirée sur les actes extérieurs, était détournée des dispositions intérieures qui sont cependant le fondement de toute vraie moralité. Mais ce qui exerça une influence plus funeste, ce fut l'idée que l'homme peut faire plus qu'il ne doit, ajouter encore, par certaines *œuvres*, quelque chose à ce que Dieu attend de lui et acquérir, de la sorte, un mérite particulier. C'est ainsi que le renoncement au mariage fut considéré comme une vertu facultative qui constituait, pour l'homme qui se l'imposait, une *œuvre* surérogatoire. — Saint Paul s'éleva avec énergie contre de telles tendances. Il ne veut pas qu'on attribue à des actes extérieurs, à des jeûnes, à des sacrifices, à des ablutions, même à des prières et à des aumômes, une valeur réelle en dehors des sentiments qui les ont inspirés. On peut faire des actes de dévotion sans être religieux; les *œuvres* de la loi ne sont rien. L'homme, écrit-il, est justifié par la foi sans les *œuvres* de la loi (Ep. *Galat.*, II, 16; *Rom.*, III, 28). Saint Jacques, se mettant à un autre point de vue, soutient les *œuvres*. Il se moque de celui qui se croirait charitable, par le seul fait qu'il engage les pauvres à se chauffer et à se rassasier, sans, d'ailleurs, leur donner rien. Ainsi, conclut-il, la foi, si elle n'a pas les *œuvres*, est morte en elle-même. C'est par les *œuvres* que l'homme est justifié, et non par la foi seulement. La contradiction n'est qu'apparente, et, en définitive, Paul et Jacques sont d'accord pour proclamer que la condition du salut est l'appropriation de l'Evangile, non seulement par l'intelligence, mais encore par le cœur et la volonté, se manifestant par les dispositions morales et religieuses des fidèles πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Saint

Paul. Epît. *Galat.*, V, 6 ; ἔργα, ἀγαθά, καλά, κόπος τῆς ἀγάπης, 1re ép. *Thessal.*, I, 3. Cf. sur ce point le remarquable livre de M. Prat sur la *Théologie de Saint Paul*).

Dès le IIe siècle, la foi, ou plutôt la croyance, l'adhésion de l'esprit aux doctrines évangéliques enseignées par l'Eglise, prit une telle prépondérance, qu'on crut pouvoir rejeter au *second* rang les *œuvres*, c'est-à-dire la moralité. Clément d'Alexandrie fait dépendre de la conversion au christianisme et du baptême la rémission des péchés antérieurs à la conversion, mais il déclare que ce sont les bonnes *œuvres* qui doivent racheter les péchés commis *après* cet acte solennel. L'aumône, par exemple, est fortement recommandée par Barnabas, Clément d'Alexandrie, Cyprien et Lactance, comme ayant le pouvoir de faire pardonner les péchés. Le jeûne a la même efficacité; mais, de toutes les *bonnes œuvres*, la plus excellente, celle qui effaçait tous les péchés commis et conduisait tout droit au paradis, c'était le martyre, qu'on surnommait, à cause de cela, le baptême du sang.

Cependant toutes les *bonnes œuvres* ne sont rien pour qui n'a pas la foi. A ceux qui font partie de l'Eglise, elles sont imputées à justice, sans trop s'inquiéter, d'ailleurs, de leurs sentiments; mais ceux qui n'ont pas accepté la croyance orthodoxe ne peuvent produire aucun acte agréable à Dieu. La doctrine, c'est la semence d'où doivent naître les *œuvres*; comment l'homme qui n'a pas la foi aurait-il les *œuvres?* En raisonnant ainsi, déjà, au IVe siècle, deux sectes d'hérétiques, les eunomiens et les aétiens, soutenaient que la foi suffit à justifier le pécheur, sans les *œuvres*. Au Ve siècle, Augustin, dans sa controverse avec Pélage, fut amené lui-même à rabaisser jusqu'à un certain point le mérite des *œuvres* (cf. in *Psalm.*, 35) et, pour en finir avec l'hérésie pélagienne, l'Eglise sanctionna sa doctrine. Au XIIIe siècle, l'opinion qui faisait disparaître complètement l'importance des *œuvres* devant la foi intérieure fut reprise par les flagellants, au XIVe siècle par les bégards, et enfin, au commencement du XVe siècle, par les hussites, dont le chef, sans entrer précisément dans la lutte, tranche pourtant la question par sa théorie de la prédestination : si l'homme est destiné d'avance par les conseils de Dieu à la damnation ou au salut, qu'importent les *œuvres?*

*Luther* reprit cette thèse en l'exagérant; il alla jusqu'à soutenir (proposition que Mélanchthon réforma dans sa confession d'Augsbourg) que les *œuvres* des hommes seraient des péchés mortels « s'ils ne craignaient pas qu'elles en fussent, parce qu'alors ils ne pourraient pas éviter la présomption ». Mélanchthon déclara, lui, « que les pêcheurs réconciliés doivent obéissance à la loi de Dieu, que cette obéissance est une vraie justice et mérite récompense ». La confession de Strasbourg, celle des bohémiens, en 1535, formulèrent des propositions à peu près semblables. La dernière déclara qu'il « faut faire les *bonnes œuvres* que Dieu commande, non pour obtenir, par ce moyen, la justification, le salut ou la rémission des péchés, mais pour prouver sa foi, pour se procurer avec plus d'abondance l'entrée dans le royaume éternel et une plus grande récompense, puisque Dieu l'a promise ». Bergier, à qui nous empruntons ces détails, se demande quelle différence les

bohémiens mettaient entre le salut et l'entrée dans le royaume éternel. La remarque est très juste! Les réformateurs s'élevèrent avec énergie contre les prétendues *œuvres* méritoires, et, reprenant les invectives de Jésus contre les pharisiens, ils opposèrent aux jeûnes et aux dîmes l'humble prière du publicain repentant, aux aumônes fastueuses de Simon le vase de parfums de la Madeleine, aux *œuvres* serviles dictées par la crainte les *œuvres* désintéressées, inspirées par l'amour; mais, ne trouvant pas dans ces pensées une certitude suffisante qu'ils étaient sauvés, ils frappèrent de la même exclusion tout ce qui portait le nom d'*œuvres* et cherchèrent dans le dogme de la justification par la foi seule le gage de leur réconciliation avec Dieu.

Cette doctrine ne laissa pas de soulever des contradicteurs. Les docteurs réformés ne l'avaient pas expliquée de manière à prévenir l'abus qu'en pouvaient faire le relâchement et la paresse humaine; ils avaient négligé d'indiquer, ce que leur vie disait d'ailleurs clairement, que la foi n'était capable de justifier que celui qui y retrempait sans cesse ses sentiments et ses *œuvres*. Aussi quelques-uns, comme Jean Agricola, s'autorisèrent-ils de formules contenues dans les confessions de foi pour s'élever contre la loi et les *œuvres*. Luther, sans doute, combattit cet antinomisme déclaré, mais il n'empêcha pas le retour de ces écarts par des affirmations suffisamment catégoriques.

Les vaudois et les frères de Bohême envoyèrent des protestations à Luther : « Séparer ainsi la foi de *œuvres*, outre que c'était contredire à la fois saint Jacques et Jésus, c'était une occasion de chute pour les uns, de scandale pour les autres. » Plusieurs chrétiens éminents, comme Erasme, Thammer, Vicelius, préférèrent abandonner la Réforme plutôt que d'accepter cette doctrine. On adoucit les premières formules, et Mélanchthon, dans une revision de sa doctrine, abandonna le dogme de la justification par la foi seule; il affirma que la nouvelle obéissance spirituelle est nécessaire pour le bonheur à venir, et l'un de ses disciples, Major, surintendant à Mansfeld, osa soutenir que les *bonnes œuvres* sont nécessaires au salut. Les luthériens purs furent scandalisés par cette proposition, qui leur parut une funeste concession au papisme. Nicolas d'Amsdorf, professeur à l'Université d'Iéna, emporté par son zèle contre Major, dépassa toutes les bornes. Il écrivait, en 1559 : « Bien loin que les *bonnes œuvres* soient nécessaires au salut, elles sont, au contraire, un obstacle au salut. » La proposition de Nicolas d'Amsdorf fut condamnée, mais celle de Major le fut également.

En France, les réformés calvinistes présentèrent, l'an 1561, à Charles IX, une confession de foi où on lit : « Nous croyons que par la foi seule nous participons à Jésus-Christ; que cette foi est une grâce et un don gratuit de Dieu; quoique Dieu nous régénère et nous forme à une vie sainte, afin de nous sauver pleinement, cependant nous professons que Dieu n'a point égard aux *bonnes œuvres* que nous faisons par le secours de son esprit, pour nous justifier et nous faire mériter d'être mis au nombre des enfants de Dieu. » On ne saurait être plus explicite.

Les anglicans ne le furent pas moins, en 1562, au synode de Londres. Ils firent la déclaration suivante : « Quoique les *bonnes œuvres* qui sont le fruit

de la foi, et qui suivent la justification, ne puissent expier nos péchés et soutenir la rigueur du jugement de Dieu, elles sont cependant agréables à Dieu et acceptées en Jésus-Christ ; elles naissent nécessairement d'une foi vive et vraie ; quant aux *bonnes œuvres* qui se font avant d'avoir reçu la grâce de Jésus-Christ et l'inspiration du Saint-Esprit, elles ne sont pas agréables à Dieu, puisqu'elles ne viennent pas de la foi en Jésus-Christ, et elles ne méritent pas la grâce par congruité, comme le disent plusieurs : au contraire, comme elles ne sont point faites de la manière que Dieu le veut et le demande, nous ne doutons point que ce ne soient des péchés. »

On pouvait croire, surtout après la confession de Jane envoyée au concile de Trente, que la doctrine protestante sur les *œuvres* avait été fixée par la confession d'Augsbourg. Il n'en était rien pourtant. En 1567, à l'Assemblée de Worms, les docteurs luthériens, revenant brusquement à la première proposition de Luther, remirent en honneur ce que la confession d'Augsbourg avait condamné et condamnèrent ce qu'avait déclaré la confession d'Augsbourg ; en un mot, ils nièrent que les *bonnes œuvres* fussent nécessaires au salut.

*Voilà l'état de la question au moment où Bruno compose le* Spaccio. *Historiquement, et d'après les décisions de l'Assemblée de Worms, Bruno n'a donc point tort : il prend la doctrine protestante sous sa dernière forme officielle.*

Au surplus, le problème devait être encore agité par la suite.

Au synode de Dordrect 1618-1619), les calvinistes déclarèrent que les *œuvres* louables, dont la foi est la racine, sont bonnes devant Dieu et lui sont agréables parce que tout est sanctifié par sa grâce ; cependant, elles n'entrent point en compte pour notre justification. C'est par la foi en Jésus-Christ que nous sommes justifiés, même avant d'avoir fait de *bonnes œuvres*, puisque les fruits ne peuvent être bons avant que l'arbre soit bon lui-même. Nous faisons donc de *bonnes œuvres*, non pour mériter quelque chose par là ; car, que méritons-nous ?... Au contraire, nous devenons plus redevables à Dieu pour les *bonnes œuvres* que nous faisons, puisque c'est lui qui nous fait vouloir et accomplir... Nous ne nions pas néanmoins que Dieu ne les récompense, mais nous disons que c'est par grâce qu'il veut bien couronner ses dons... En effet, nous ne pouvons faire aucune *œuvre* qui ne soit souillée par le vice de la chair, et qui, par conséquent, ne soit digne de châtiment ; et quand nous en pourrions faire une, le souvenir d'un seul péché suffirait pour la faire rejeter par Dieu. » (Article 24.)

Le concile de Trente, en réponse à ces déclarations de toutes les confessions luthériennes et de tous les synodes calvinistes, a fait, lui aussi, sa déclaration au sujet des *bonnes œuvres* ; il a décidé : 1° que les pécheurs se disposent à la justification lorsque, excités et aidés par la grâce divine, ils croient à la parole de Dieu et à ses promesses, craignent ses jugements, espèrent en sa miséricorde par les mérites de Jésus-Christ... 2° que ces dispositions dont nous venons de parler sont nécessaires pour la justification, mais qu'aucun ne peut la mériter... 3° que les *bonnes œuvres* faites dans l'état de grâce, ou par un homme déjà justifié, conservent et augmentent en lui la grâce sanctifiante, et méritent la vie éternelle. » (Bergier, *Dict. de théol.*)

Entendue dans ce sens, réduite à ces termes, la théorie de la justification par les *œuvres* est parfaitement soutenable : les *œuvres*, en effet, ne sont pas la cause efficiente de la justification; elles n'en sont qu'un accessoire, un surcroît, pour ainsi dire. Si on l'examine de près, la controverse sur les *œuvres*, qui a duré plus de seize siècles, résulte d'une confusion de mots. *Ce que saint Paul a voulu combattre, c'est d'abord le légalisme*, c'est la croyance qu'un acte pieux est, en lui-même, méritoire; qu'on est justifié parce qu'on a distribué son bien aux pauvres ou renoncé aux jouissances légitimes de la vie. *D'après saint Paul, qui, sur ce point, ne s'écarte pas de Jésus-Christ, l'homme n'est justifié que dans la proportion où il est devenu meilleur ;* le salut ne se sépare pas, pour lui, de la sanctification, ou plutôt, la sanctification, c'est le salut; il est donc facile de comprendre qu'il réagisse contre les œuvres légales auxquelles on paraissait accorder une vertu sanctifiante par elles-mêmes, quelles que fussent, d'ailleurs, les dispositions des fidèles. Le tort de l'Eglise catholique n'a pas été de maintenir la nécessité des œuvres, mais la nécessité des œuvres pies, c'est-à-dire de refaire à sa manière du légalisme. Le tort du protestantisme, c'est d'avoir laissé supposer que la croyance était tout et que la moralité n'avait qu'une médiocre importance. Le simple bon sens vaut mieux là-dessus que tous les théologiens. Oui les actes d'amour et de charité, pourvu qu'ils ne soient pas le résultat d'un calcul, oui, ces actes-là sont nécessaires; ils sont la preuve que l'homme a renoncé à l'égoïsme pour se consacrer aux autres; ils sont la manifestation d'un état intérieur, d'un progrès moral, et c'est en ce sens que Jésus a pu dire : « Vous connaîtrez les hommes à leurs fruits »; et saint Paul : « Dieu rendra à chacun selon ses œuvres. »

La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère?

demande Joad dans l'*Athalie* de Racine (I, 1.)

## II. LA FORTUNE

FORTUNE (la) ou TYXH (*Tykhé*), divinité allégorique du polythéisme gréco-romain, symbole de l'occurrence et de l'occasion, dispensatrice capricieuse du bonheur et du malheur des humains. Elle était donnée par Pindare comme fille de Jupiter; mais Hésiode la fait naître de l'Océan et de Téthys, et l'hymne à Dèmêtèr la met au nombre des Océanides qui jouaient avec Proserpine dans les molles prairies :

Tykhé, Mélobosis et la belle Ianthé.

On la représente aveugle, chauve ou avec des plumes sur la tête, ailée, tenant à la main une corne d'abondance, ou avec un soleil et un croissant sur la tête, un gouvernail dans les mains, un globe ou une roue sous son pied, etc.

La plupart de ces symboles marquent son pouvoir; les autres, sa mobilité et son inconstance. Sur une antique cornaline, on voit deux Victoires présenter chacune une couronne à la Fortune.

Ses principaux temples se trouvaient à Smyrne, à Sicyone, à Rhamnonte, dans l'Attique (d'où son surnom de Rhamnusia), à Antium et à Préneste, dans le Latium. Dans ces deux dernières villes, elle était considérée comme une déesse prophétique. A Rome, elle n'avait pas moins de vingt-six temples, dont les plus anciens avaient, dit-on, été fondés par Servius Tullius.

La plupart de ces temples étaient consacrés à des aspects particuliers de la Fortune ou à des génies ou divinités, Fortunes chargées d'un rôle spécial. Le symbole le plus ordinaire des divinités Fortunes était le serpent.

I. La Tykhé hellénique. — Bien que le nom grec de la Fortune, *Tykhé*, se rencontre dans les textes homériques et hésiodiques, cette divinité ne paraît pas avoir eu de bonne heure une grande importance chez les Grecs.

Voici, en effet, le détail des fonctions de cette dernière déesse, tel que nous le lisons chez Hésiode; ce poète, dans sa *Théogonie*, la confond avec Hécate, qu'il fait descendre de Phœbé, fille d'Ouranos.

« Zeus lui accorda, dit-il, le glorieux privilège de commander sur la terre et sur la mer stérile. Déjà sous Oranos, couronnée d'étoiles, elle avait obtenu cet emploi, et elle jouit des plus grands honneurs parmi les dieux immortels; *car aujourd'hui, lorsqu'un des hommes, enfants de la terre, célèbre selon l'usage des sacrifices expiatoires, c'est Hécate qu'il invoque*, et soudain la céleste faveur environne le suppliant dont la bienveillante déesse accueille les prières ; elle lui prodigue le bonheur, puisqu'elle en a le pouvoir. Tous les privilèges partagés entre les nombreux enfants de Gæa et d'Ouranos, elle seule les réunit. Le fils de Chronos ne lui a ni dérobé ni arraché aucune des prérogatives qui lui échurent sous les Titans, ces premiers dieux... Quand elle veut favoriser un mortel, elle l'assiste avec empressement, et, selon sa volonté, le fait briller dans l'assemblée des peuples. Lorsque les hommes s'arment pour le combat meurtrier, c'est elle qui, à son gré, se hâte de lui accorder la victoire et de prodiguer la gloire au vainqueur. Aux jours où l'on rend la justice, elle s'assied auprès des rois vénérables. Si elle voit des rivaux lutter dans l'arène, toujours propice, elle vient les encourager et les secourir... Quand elle le veut, elle protège les écuyers qui montent sur les chars. Elle est également favorable aux navigateurs qui affrontent le trajet difficile de la mer azurée. » Cette définition n'est-elle pas celle de la Fortune, qui aime également les entreprises audacieuses, suivant l'aphorisme latin : *Audaces fortuna juvat?* Ajoutons qu'à Rhamnonte, Tykhé et Némésis étaient en quelque sorte confondues dans un même culte.

Il est également facile de reconnaître, notamment sur les monnaies de Smyrne et des autres villes de l'Asie Mineure, les caractères de la Fortune mêlés à ceux des divinités guerrières et lunaires de l'Asie ou de la Grèce. On voit sur les médailles de Smyrne une femme, la tête tournée, tantôt vêtue de la *stola* et tenant la lance, tantôt armée de la bipenne et de la *pelta*, comme les Amazones. On rencontre un génie féminin analogue, armé de la lance et coiffé du casque. Ailleurs apparaissent clairement tous les attributs de la Fortune : le modius, le frein, la roue, la proue du navire, le gouvernail, la corne d'abondance et les ailes, pour caractériser une personnification équi-

voque, qui tient quelquefois des épis à la main. M. Maury est porté à voir dans toutes ces figurations l'œuvre d'un symbolisme analogue, qui serait parti de l'Amazone primitive pour aboutir à la Tykhé, si commune à l'époque impériale.

Ce fut lorsque le culte de Tykhé eut acquis une importance qu'il n'avait pas au temps d'Hésiode, que Pindare lui donna pour père le roi même l'Olympe. Cet auteur désigne la Fortune par l'épithète bien remarquable de *phérépolis*, où l'on trouve adjoint au nom de la ville, *polis*, le radical primitif de *fors* ou de *fortuna*.

On attribuait à l'architecte et sculpteur Boupalos l'idée d'avoir représenté une statue de la Fortune, qu'il exécutait pour la ville de Smyrne, *avec l'étoile polaire sur la tête* et la corne d'Amalthée à la main gauche. *C'est de cette corne que sortent indistinctement les biens et les maux.*

Il faut signaler, parmi les fortunes helléniques ou asiatiques, celles de Smyrne, de Sicyone, de Rhamnonte, de Thèbes, d'Egine, d'Attaea et de Tarse.

II. La Fortune italique. — Le culte de la Fortune était déjà fort répandu dans l'Italie primitive. Varron le rencontra chez les Sabins, et une ville d'Ombrie portait le nom de Temple de la Fortune (*Fanum Fortunæ*). Chez les Latins, la Fortune d'Antium et celle de Préneste étaient honorées dès la plus haute antiquité, et Tite-Live en cite une autre sur l'Algide, la fameuse montagne des Eques. La déesse *Fortuna*, dont le nom est latin, fut considérée primitivement comme une déesse du bonheur; elle devint par la suite une déesse du bien et du mal, considérés indifféremment. Les Etrusques lui donnaient des ailes, mais des ailes de papillon. Dans un monument de travail étrusque, elle porte un caducée, et de la main droite elle soulève, comme Némésis, la draperie qui lui couvre le sein. Le casque en tête, elle est debout sur un globe qu'elle touche à peine de la pointe des pieds (*Fortune*, de Préneste et d'Antium).

III. Les Fortunes romaines. — A Rome, Servius Tullius, le roi favori du peuple, *le Fils de la Fortune*, comme on l'appelait, passait pour avoir fondé le culte de la Fortune, *Fors* ou *Fortuna*. Ce culte dura aussi longtemps que l'empire, et, jusqu'aux derniers jours du paganisme, les Romains jurèrent par la Fortune de l'empereur. *Le culte de la Fortune répondait à la fois chez les Romains, peuple peu philosophe, aux conceptions distinctes de destinée, de hasard, de fatalité, d'occasion, d'heur et de malheur, de plaisir et de peine.* Il y avait des Fortunes à Rome pour tous les moments de la vie, pour toutes les situations. — Plusieurs des surnoms qu'on lui donnait s'appliquaient à son inconstance ou aux formes diverses sous lesquelles elle exaucait les prières; les autres rappelaient, ou la fonction spéciale qui lui était attribuée, ou les circonstances dans lesquelles tel ou tel autel de la Fortune avait été consacré. Mentionnons ici les principales de ces qualifications : Fortune du Forum Boarium, F. publica, F. privata, F. muliebris, F. virilis, F. aurea, F. viscata, F. manens, F. dux.

Les anciens ont représenté quelquefois la Fortune avec un soleil et le croissant de la lune sur la tête, — ce qui signifiait, selon quelques archéologues, que cette déesse présidait, comme ces deux astres, à *tout* ce qui se

passe sur la terre. Quelquefois aussi, la Fortune était figurée mettant un pied sur une proue de navire, pour marquer que *son empire s'étendait aussi bien sur les mers que sur les continents.*

Octavien de Saint-Gelais, en un rondeau fameux, et Jean-Baptiste Rousseau, en une ode un peu déclamatoire, soulignent les caprices immoraux de la Fortune. C'était là, d'ailleurs, un lieu-commun de la littérature classique, depuis les odes consacrées par Pindare et par Horace à la toute-puissante déesse.

---

# APPENDICE

## I. — AGRIPPA

« Hunc *(sc.* asinum) Hebraeorum doctores fortitudinis ac roboris excelsi patientiaeque et clementiae symbolum esse exponunt, eiusque influxum a *sephiroth*, quod *hochma*, hoc est sapientia dicitur, dependere. Eius namque conditiones sapientiae discipulo necessariae maximae sunt, vivit enim exiguo pabulo, eoque qualicunque contentus, tolerentissimus penuriae, famis, laboris, plagarum, negligentiae, omnisque persecutionis patientissimus, simplicissimi ac pauperrimi spiritus, ut ne inter lactucas et carduos discernere sciat, corde innocenti ac mundo, ac bili carens, cum omnibus animantibus pacem habens, omnibusque oneribus patienter dorsum supponens... Iamque etiam in veteri lege sic asinum Deus ipse honoravit, ut cum iuberet omne primogenitum occidi in sacrificium, solis asinis com hominibus pepercit, videlicet permittens hominem pro pretio redimi, et pro asino ovem commutari : hunc, quae constans fama est, Christus suae nativitatis testem esse voluit ; in hoc a manibus Herodis salvari voluit, atque ipse asinus etiam contactu corporis Christi consecratus est, crucisque signaculo insignitus : nam Christus ipse pro redemptione humani generis triumphaturus ascendens in Hierusalem, testibus Evangelistis, hunc vectorem conscendit, sicut id magno mysterio per Zachariae oraculum praedictum fuit. Et ipse electorum pater Abraham asinis tantum equitare .

legitur, ut non inane sit illud apud vulgus vetus proverbium, quod dicitur : asinum portare mysteria ; quo nunc ego vos egregios illos scientiarum professores quinimo Cumanos asinos admonitos volo, quod nisi humanarum scientiarum depositis sarcinis, ac leonina illa (non quidem a leone illo de tribu Iuda, sed ab illo, qui circuit, rugiens et quaerens quem devoret) mutuata pelle exuta, in nudos et puros asinos redieritis, esse vos portandis divinae sapientiae mysteriis omnios penitusque inutiles. Neque vero Apuleius ille Megarensis ad Isidis sacra mysteria unquam admissus fuisset, ni primus e philosopho versus fuisset in asinum... Ammonius Alexandrinus summus suo tempore philosophus, Divi Origenis et Porphyrii praeceptor, asinum sapientiae auditorem illis condiscipulum habuisse legitur : quin etiam ex sacra bibliorum historia scimus asinum aliquando prophetico spiritu donátum ; nam, cum Balaam vir sciens et propheta exiret ut malediceret populo Israel, angelum Domini non vidit ; vidit autem asinus, et humana voce ad sessorem Balaam locutus est. Sic, inquam, saepissume videt simplex et rudis idiota, quae videre non potest depravatus humanis scientiis scholasticus doctor. Nonne Sampson in maxilla asini, in mandibula pulli asinarum percussit et delevit viros Philisteorum ; sitiensque oravit Dominum, quia aperuit molarem dentem in maxilla asini et egressae sunt aquae vivae, quibus haustis refocillati sunt spiritus et vires eius? Nonne Christus in bucca asinorum suorum simplicium et rudium idiotarum apostulorum et discipulorum suorum vicit et percussit omnes philosophos gentium et legisperitos Iudaeorum, omnemque humanam sapientiam prostravit atque confecit, propinans nobis ex illorum suorum asinorum maxilla aquas vitae et sapientiae aeternae ? Tam vero in ecclesiasticis historiis, et sanctorum gestis varia et multa legimus illorum precibus in diversa animalia collata divino munere beneficia : verum nullum unquam animae a mortuis suscitatum legimus, praeter asinum illum quem Beatus Germanus Britonum Episcopus in vitam revocavit ; quo insigni miraculo ostensum

videtur asinum ipsum etiam post hanc vitam participare immortalitati.

« Ex iis igitur, quae iam dicta sunt, sole clarius liquet nullum animal tam esse divinitatis capax, quam asinum, in quem nisi versi fueritis, divina mysteria portare non poteritis. Proprium id olim apud Romanos Christianorum nomen erat, ut vocarentur asinarii ipsamque Christi imaginem asininis auribus pingere solebant : testis horum est Tertullianus. Quocirca iam non indignentur nec sibi opprobrio dari putent nostri Pontifices et Abbates, si apud istos scentiarum giganteos elephantes asini sint atque vocentur... » (éd. de Cologne, MDXCVIII).

## II. — LA VALEUR LITTÉRAIRE DES « EROICI FURORI »

### ALLÉGORIES ET MYTHES

Comme dans certains écrits de saint Jean de la Croix, comme dans les œuvres de Girolamo Benivieni[1], grand admirateur de Dante, qui accompagnait ses canzoni d'une sorte de commentaire philosophique, la poésie y alterne avec la prose, — ce qui donne à ces pages une forme, un cachet assez séduisants. En revanche, contrairement au *Spaccio*, ces dialogues n'évoquent qu'un décor très vague, très général, où conversent, en se promenant et en interprétant poèmes, allégories, devises, des interlocuteurs en qui Fiorentino prétend reconnaître des personnages « historiques[2] », mais dont le plus illustre

[1] J. Pic de la Mirandole, à son tour, a commenté « secondo la mente e l'opinione dei platonici » le poème *Dello Amore celeste e divino* (1523), de Benivieni. Cf. notamment, les stances 6 et 7.

On pourrait aussi rapprocher des poèmes de G. Bruno ceux que renferme le recueil publié à Venise, en 1532, par Bernardo de Giunta, et, particulièrement, ceux de Cino de Pistoia, de Guido Cavalcanti, de Fra Guiton d'Arezzo.

[2] *Rendiconti Acc. d. Scienze morali e polit. di Napoli* (a. XXI, 1882. — Maggio-giugno, p. 8-9, settembre, p. 1-2) et Gentile, éd. t. II, p. 307, 401).

et le plus intéressant nous paraît être le lyrique Tansillo. Bruno ne se cache point de reproduire ou d'imiter, — d'ailleurs avec habileté, — de nombreux sonnets de Tansillo, où la ferveur érotique s'allie, le plus souvent, à un délicat idéalisme[1].

Suivant les principes de l'auteur, qui refuse de soumettre

[1] Les œuvres de Tansillo (né à Venose en 1510, mort en 1568) étaient très familières à Bruno. (Cf. Gentile, *Op. mét.*, I, 21, 24, 42; *Op. mor.*, II, 141, 142, 153, 307, 360, 422; à ce sujet, cf. Spampanato, *Bruno e Nola*, p. 69 et sq.). — Sur ce lyrique, dont l'inspiration était tour à tour mordante et gracieuse et qui se rattache au Pétrarquisme (cf. S. Volpicella, *Capitoli giocosi e satirici*, Napoli, Dura, 1870; Morano, 1887). — Les préfaces mises par Fiorentino, en tête de ses *Poesie liriche;* par Flamini, en tête de ces *Ecloga e i poemetti*. — G. Rosalba, *Nuovi documienti per la vita di L. T.*, Napoli, Giannini, 1903 (in *Studi di letter. ital.*, vol. V).

Quoiqu'il le critique parfois, mais surtout à travers ses imitateurs maladroits et dégénérés, Bruno devait aussi se souvenir de Pétrarque, le vrai maître de Tansillo, dans la *Cabala* et dans les *Eroici furori* (cf. Gentile, II, Table). De fait, Pétrarque, tout pénétré de platonisme et de néo-platonisme, léguait à Bruno des modèles de « présentation » poétique et des thèmes à développer. Cf. certains *sonnets* (trad. fr. de M. Cabadé), *les Triomphes*, songes allégoriques et érotiques, où il célèbre les victoires de l'Amour sur son cœur, de la chasteté de Laure sur l'Amour, de la Mort sur Laure, de Laure sur la Mort, de la Renommée sur l'âme du poète, qu'elle se partage avec l'Amour. Finalement, le Temps anéantit les trophées de l'Amour, et l'Eternité, ceux du Temps. — « Pétrarque associait à l'amour et à la philosophie la dévotion, qui fut pour lui la troisième source de l'inspiration. Il se composait des beautés de Laure *une échelle pour remonter jusqu'au Créateur;* lorsqu'elle n'est plus, il espère revoir son Seigneur et sa dame, pour laquelle « il fait « tant d'aumônes et fait dire tant de messes et de prières, avec une telle « dévotion que, si elle eût été la plus méchante femme du monde, il l'aurait « tirée des griffes du diable, bien qu'on assure qu'elle mourut pure et « sainte[a]. » Cette pensée lui inspira *le Mépris du monde*, espèce de confession dégagée de l'ostentation impudente de quelques ouvrages analogues, et dans laquelle, à l'imitation de la *Vie nouvelle* de Dante, il commente ses propres chants, et fait l'analyse de sentiments profonds et délicats. » (Cantu, *Hist. Univ.*, trad. Aroux, Léopardi, Paris, Didot, 1860, p. 578-9, t. XII).

Veut-on saisir la différence qui sépare Pétrarque de Boccace? Qu'on lise la *Vision amoureuse* de l'auteur du *Décaméron*. Il imagine de représenter, dans le temple de la *Félicité*, les triomphes de la Sagesse et de l'Amour, auxquels il joint ceux de la Gloire, de la Richesse et de la Fortune!

[a] Un contemporain cité par Tiraboschi.

son inspiration à la tyrannie déprimante des règles[1], l'allure de cette causerie éthico-métaphysique demeure très libre, très sinueuse. Ces « péripatéticiens », — fort au courant du Platonisme et de la Cabbale, — ne s'interdisent ni digressions, ni redites. Faute de péripéties ingénieuses ou divertissantes, comme il s'en trouve, çà et là, dans le *Spaccio*, ils s'appliquent à développer, non sans prolixité, des thèmes familiers à Bruno; ils s'évertuent à démêler la signification des images les plus alambiquées des sonnets proposés à leur exégèse: ils déchiffrent, énigmes d'ordinaire accessibles, les inscriptions lapidaires et les figures symboliques qui décorent les murs: il suffit de lire le *Roland furieux* pour comprendre de quelle vogue jouissait alors ce genre d'allégorisme moral[2]. La pomme d'or qui resplendit, incrustée au milieu de la devise: *Pulchriori detur*[3], et qui fait songer à la légende hellénique des trois déesses attendant le jugement de Pâris, représente la synthèse des infinies perfections constituant l'essence divine : les êtres les mieux doués ne peuvent qu'y participer à divers degrés, et de telle manière qu'une qualité prédomine en chacun d'eux et semble le caractériser; ainsi Vénus, déesse de l'Amour, a moins de majesté que Junon, laquelle le cède en sagesse à Pallas. — Le chêne[4], dont les racines plongent au sein de la terre et dont la vigoureuse ramure est vainement agitée par les autans, représente la constance inébranlable, la sereine « ataraxie » du sage. Le flambeau[5] qui ne s'éteint pas, — l'incoercible ardeur de l'âme qui brûle de s'unir à Dieu. L'éphèbe[6] couché sur le gazon et qui, les yeux tournés vers les nuées célestes, y découvre, au milieu d'un merveilleux paysage de jardins et de palais, une citadelle toujours em-

[1] W., II, 313-316; L., 623-627; G., II, 309-313.
Gentile, éd. II, p. 288, note.
[3] W., II, 369 et sq., L., 682 et sq.; G., II, 390 et sq.
[4] W., II, 365 et sq.; L., 679 et sq.; G., II, 384 et sq. « Ut robori robur ».
[5] W., II, 373 sq.; L., 686 sq.; G., II, 394 sq.; « ad vitam, non ad horam ».
[6] W., II, 356 sq.; L., 669 sq.; G., II, 370 sq.; « Mutuo fulcimur ».

brasée. — la valeur éminente de la Foi et de l'Espérance qui, même lorsqu'elles créent de simples illusions, nous élèvent au-dessus de notre propre nature par le culte passionné de l'Idéal, et qui savent féconder la Vérité même par l'Amour. Malheur, en revanche, à l'adolescent[1] découragé et sceptique qui, ayant perdu ses rames et sa force, laisse sa barque dériver vers tous les écueils et tous les tourbillons!... L'aigle[2], dont l'essor superbe vers le firmament est alourdi par une pierre, c'est l'âme qui, dans son élan mystique, est souvent entravée par les attaches matérielles. La flèche de feu[3] qui la pénètre, c'est cet amour soudain et vainqueur qui la fait tendre tout entière vers la suprême Beauté. La palme de César[4] indique, par delà les éphémères attraits des sens, la présence de cette Beauté souveraine qui existe *éternellement* par soi, et qui étend sur le Tout son harmonieux empire. La situation de la Lune[5] par rapport au Soleil et à la Terre symbolise les relations des intellects passifs, aussi nombreux que les individus, avec l'Intellect agent et l'Intellect divin; théorie empruntée à l'averroïsme.

Ce procédé risquerait de devenir monotone. Aussi, dans le dernier tiers de l'ouvrage, le métaphorisme[6] de Bruno

[1] W., II, 399 sq.; L., 714 sq.; G., II, 431 sq. « Fronti nulla fides ».

[2] W., II, 391 sq,; L., 705 sq.; G., II, 420 sq. « Scinditur incertum ». — Cf. aussi le *Phénix*, W., II, 360 sq., 383 sq.; L., 673 sq., 697 sq.; G., II, 377 sq. 408 sq.

Sur le *Phénix*, image symbolique, cf. Varnhagen, *die Quellen der Bestiär Abschnitte im « Fiore di virtu »*, in *Racc. di studi crit. dedicata ad A d'Ancona* (Firenze, 1901, p. 533 sq) Salza, *Impr. e divise*, p. 39, et *le Contile*, p. 217. — On le trouve dans le *Roland Furieux*, XXV, 97, XXVI, 3, XXXVI. 17, 18.

Il y aurait toute une étude d'ensemble à faire sur les *Bestiaires* du moyen âge (cf. C. Hippeau, *le Best. divin* de Guillaume, Caen, 1852; *le Bestiaire d'amour*, de Richard de Fournivel, Paris, 1860).

[3] W., II, 398 sq.; L., 713 sq.; G., II, p. 429 sq. « Cui nova plaga loco. » Cf. aussi W., II, 393-94; L., 708-9; G., II, 423 sq. « Vicit instans. »

[4] W., II, 358 sq.; L., 671; G., II, 374. « Caesar adest. »

[5] W., II, 364; L., 676; G., II, 381 sq.

[6] W., II, 302, 343, 398; L., 611, 655, 713; G., II, 291, 353, 430.

recourt-il à deux « épisodes », d'ailleurs peu mouvementés : tout d'abord, nous assistons à un curieux dialogue entre le cœur et les yeux[1], qui précisent leur rôle respectif dans la naissance et dans le progressif épanouissement d'un sentiment tel que l'Amour. Puis, Bruno met à contribution une tragi-comédie de Marcantonio Epicuro, intitulée la *Cecaria*[2], qu'il arrange et « transpose » selon l'idée générale de son œuvre. Cette tragi-comédie se réduit, en somme, à une idylle pastorale peu compliquée. Deux amants dédaignés ont perdu la vue : un troisième, fou de douleur, s'est aveuglé lui-même. Ils se rencontrent dans le cuisant regret des beautés qu'ils ne peuvent plus admirer. Ils gémissent sur leur infortune. Ils décident de chercher le repos dans la mort, qui est l'oubli total. Mais voici que survient un prêtre de l'Amour qui les exhorte à espérer dans le Dieu tout puissant, et à implorer son secours. Ils entrent donc dans le temple de l'Amour, et là, le prêtre d'abord, puis, chacun des trois aveugles adressent à Dieu une prière. Le Jaloux, par exemple, invoque l'intercession de Vénus en des vers qui devaient rappeler à Bruno ceux de Lucrèce, qu'il avait jadis traduits dans le *Spaccio*. Accompagnés de l'Amour, les trois suppliants se rendent auprès des femmes qui leur furent cruelles. Celles-ci ne tardent pas à éprouver envers eux une pitié attendrie. Elles se repentent d'avoir causé tant de maux. Miraculeusement, les aveugles recouvrent la vue... Dans le quatrième et dans le cinquième dialogue des *Eroici furori*, Bruno transporte l'essentiel de cette fable, qui, on s'en convaincra sans peine, s'adaptait fort bien à la doctrine capitale des *Eroici furori*. Mais, dans son

[1] W., II, p. 410-418; L., 725-733; G., II, 446-457.

[2] *La Cecaria*, Venezia, 1525, terzine 1 et 3, éd. Palmarini, in *Scelta di curiosi letter.*, Disp. 225, Bologna, Romagnoli, 1888, p. 35-6. — Sur cette imitation, cf. Fiorentino, *Giorn. napol. della domenica*, a. I, n. 29, 16 luglio 1882. — Tallarigo et Imbriani, *Nuova crestom. ital.*, vol. III, Napoli, Morano, 1883, p. 54. — Spampanato, *Bruno e Nola*, Costravillari, 1899, p. 63-69. — Sur M. A. Epicuro, cf. E. Percopo, « *Appendici biografici* », *Giorn. st. lett. ital.*, 1888, XII, 1-76 n. d. G.

ouvrage, les aveugles sont au nombre de neuf : ils sont redevables de ce triste état[1] aux hasards de la naissance, au poison de la jalousie, à l'éclat brutal d'une lumière éblouissante, à l'épaisseur du rideau de larmes qui voile leur regard et que renouvelle sans cesse leur souffrance, à la blessure d'un trait imprévu, etc. Phénomènes allégoriques dont notre analyse aidera à saisir la signification. Le tout est d'avoir conscience de sa cécité, d'en mesurer la cause et la portée! Après avoir pénétré dans un palais somptueux, les neuf élégiaques personnages s'agenouillent devant Circé qui, délaissant le rôle de magicienne plutôt perfide que lui attribue la légende, prend en commisération leur détresse morale. Entourée des gracieuses nymphes britanniques, qui rappellent les trois femmes de la *Cecaria*, mais qui, par un délicat hommage à la royale protectrice[2] de Bruno, incarnent le chœur des intelligences célestes, elle les accueille[3], elle les console, elle les guérit. Si, tenant dans ses mains un vase fermé, elle représente, selon Gentile[4], l'Eglise catholique qui, nonobstant les clartés de la foi, ne peut nous procurer une connaissance pleine et directe de Dieu, par contre, lorsqu'elle répand sur les malheureux les eaux salutaires d'un autre vase surnaturel, elle représente cette Révélation suprême qui, après de longues expériences et une pénible exploration du monde des formes, nous découvre le fond du mystère, la Triade suprême, qui se résorbe elle-même dans la perfection de l'Un, d'où toute la vie s'écoule, comme de l'intarissable Océan[5]. Cette Révélation arrache à

[1] W., II, 306-8, 418-429; L., 617-8, 733-746; G., II, 298-9, 457-477.

[2] Il fait un éloge dithyrambique de la reine Elisabeth d'Angleterre, dont il a pu apprécier l'accueil gracieux, le libéralisme intellectuel et la culture étendue. Il la compare à Diane (*Cena*, W., I, 144; L., 142-3; G., I, 47. — *Della Causa*, W., I, 230-1; L., 226-7; G., I, 166. — *Eroici furori*, W., II, 303; L., 612-3; G., II, 293).

[3] W., II, 309, 430 sq.; L., 619, 747 sq.; G., II, 301, 479 sq.

[4] G., II, p. 481, note.

[5] *Ibid.*, p. 300, 482, etc.

Bruno une sorte d'hymne enthousiaste où l'ivresse du savoir conquis vibre d'un accent religieux[1].

Bien entendu, Bruno exploite, dans ces dialogues, les philosophes de l'antiquité, dont nous avons déjà souligné l'influence sur ses doctrines et, spécialement, Platon et Plotin. Mais il importe de signaler que le souvenir de Virgile, à travers lequel Bruno retrouve l'auteur du *Phédon*, et celui de Sénèque, qui lui apparaît comme le meilleur interprète de l'éthique stoïcienne, planent sur les *Eroici furori*, et inspirent directement ou indirectement, bien des pages émouvantes ou fortes. Si nous en croyons Fiorentino, le Nolain aurait emprunté quelques « motifs » poétiques à Luigi Groto, qui avait mis en relief, non sans pathétique, les « contrariétés » et les tourments de l'Amour[2]. Quoi qu'il en soit, il est certain que la physionomie des *Eroici furori* diffère sensiblement de celle du *Spaccio*. Les éléments qui entrent dans la composition de l'ouvrage, l'ordonnance de l'ensemble[3], les procédés de l'allégorisme ne sont plus tout à fait les mêmes. Ce qui persiste, c'est seulement une tendance, plutôt fâcheuse, à la diffusion et à l'emphase. Mais c'est surtout dans le tour et la couleur du style que s'accuse la différence dont nous parlons.

Souple, discrètement imagé, conservant une tenue plus noble, glissant d'une allure plus égale et plus majestueuse, sauf dans les moments d'exaltation où l'invocation[4] jaillit comme une flamme et où brûle la passion du *Cantique des Cantiques*, baigné dans une tonalité à la fois douce et brillante qui exclut les oppositions de couleurs trop brutales, pieux et tendre,

[1] *Ibid.*, p. 484 et sq.; W., II, 433 sq.; L., 750 sq.

[2] Surnommé « il Cieco d'Adria » cf. Fiorentino, *Rendiconti*...)

[3] Comme allure générale, les *Eroici furori* pourraient être rapprochés des dialogues de Platon ou de Renan, bien que, par endroits, cette « égalité » heureuse, unie et fleurie, fasse place à un lyrisme fiévreux. Le *Spaccio*, par contre, annonçait déjà la « manière » violemment imagée et heurtée de Nietzche.

[4] W., II, 352; L., 665; G., II, 365, et toute la fin des *E. F.*

fluide et musical, le style des *Eroici furori* tranche sur celui du truculent *Spaccio*, et dénote chez Bruno une admirable variété de dons. Toutes proportions gardées, l'impression est aussi différente que le serait celle d'un auditeur, en même temps averti et sincère, qui, après *Falstaff* ou les *Maîtres Chanteurs*, écouterait *Parsifal*.

## III. — DANTE ET L'ORTHODOXIE

Quelle que soit la véhémence des sarcasmes ou des diatribes qu'il lance contre les prélats ou les papes coupables à ses yeux de prostituer l'idéal évangélique et de « trafiquer du Christ », Dante se flatte de rester orthodoxe[1] ; il proclame son respect pour les « clefs suprêmes », il décerne les plus grandes louanges à saint Thomas, à saint François, à saint Dominique, qui, avec la diversité de leurs tempéraments et de leurs méthodes, représentent les multiples faces de la doctrine catholique ; il engage son lecteur à s'inspirer de l'Ancien et du Nouveau Testament et à suivre la voix du pasteur qui gouverne l'Eglise. Il s'ingénie à dissiper toutes les difficultés qu'implique le problème de la prédestination[2] et de la liberté humaine[3]. Il croit fermement à l'immortalité personnelle de

[1] *Enfer*, XIX ; *Paradis*, XXVII. Cf. Gebhardt, *Rabelais*, Paris, 1877, p. 79 et sq.

[2] *Paradis*, XIX-XX.

[3] *Enf.* IV ; *Div. Com.*, 2, XVI ; 2, XVIII. — « La volonté est pareille à la flamme : on peut bien lui faire violence, l'incliner ou la rabattre ; elle finit toujours par monter. » (3, IV, 76-78.)

« L'influence des astres n'entraine pas nécessité, sans quoi il n'y aurait ni mérite ni démérite (*Se così fosse in voi fora distrutto*, etc.) ; les astres ne font *que déterminer les premiers mouvements*, qui sont dirigés par l'éducation, la raison, le libre arbitre et même les hasards, selon que la nature trouve la fortune contraire ou favorable.

« Le poète n'accorde donc aux astres rien de plus qu'une influence sur les tempéraments ou sur la puissance végétative, dont l'union avec les deux facultés sensitive et rationnelle, dit-il dans le *Convivio*, forme et compose

l'âme[1]. Pour lui, la conduite de l'individu doit être orientée en vue du salut éternel. Les héros et les sages de l'antiquité qui n'ont pas eu la foi en Jésus-Christ habitent un « noble château », dans le cercle du Limbe : jamais ils n'entreront dans le royaume de Dieu. Cet ostracisme ne frappe point seulement les païens, mais encore certains philosophes du Moyen Age, tels qu'Avicenne et Averroès[2]. D'après Dante, les âmes doivent anéantir en elles tout vestige d'attachement au monde, pour avoir accès dans le royaume de Dieu. C'est dans le Purgatoire qu'achèvent de disparaître, comme de der-

l'âme de l'homme. Il énonce plus clairement, dans le *De Vulgari Eloquio*, que l'homme est végétatif, sensitif et raisonnable. En tant que végétatif, il tend à sa propre conservation ; en tant que sensitif, aux plaisirs ; en tant que raisonnable, à la vertu. Il doit, en conséquence, être dirigé de manière à acquérir l'habitude de faire le bien et d'empêcher le mal, sous les trois rapports signalés.

« L'opinion que les planètes influaient sur les tempéraments a été professée par des hommes graves et instruits ; elle n'a pas même encore perdu tout crédit. Nous ne sachions pas que personne nie que l'homme soit poussé ou retenu, dans beaucoup de ses actions, par son tempérament. Lors donc que Dante se félicite d'être redevable à la constellation de Gémeaux de tout son esprit, quel qu'il soit, il entend seulement l'influence que cette constellation eut sur sa naissance, dans la conformation des organes, qui, par des voies mystérieuses où l'intelligence humaine ne pourra jamais porter la lumière, modifient la pensée et la volonté. Lorsqu'il fait dire à Brunetto Latini que, s'il suit son étoile, il ne peut manquer d'arriver glorieusement au port[3], il se conforme aux habitudes de son maître, adonné à l'astrologie et qui, dit-on, avait tiré l'horoscope de Dante. Lorsqu'il dit encore, dans le chant XXVI de l'*Enfer : Si le bien m'est provenu d'une étoile amie ou d'une source meilleure*, il annonce suffisamment, par cette forme dubitative, combien il était éloigné d'attribuer une importance absolue aux étoiles, opinion qui aurait été en désaccord avec ses doctrines théologiques, philosophiques et poétiques[4]. » (Cantu, *op. cit.*, p. 635.)

[1] *Paradis*, VII.

[2] *Enfer*, IV, 24 sq. — Chose curieuse : cet ostracisme n'empêche point Dante de faire preuve, en d'autres passages, d'une réelle tolérance, par exemple à l'égard de Siger de Brabant, qui était précisément un disciple d'Averroès. (Cf. Hauvette, *Dante*, Paris, Hachette, 2e éd., p. 71 et sq.)

[3] *Enfer*, XV.

[4] Cecco d'Ascoli cite dans l'*Acerba*, liv. III, c. x, une lettre qui lui fut adressée par Dante contre l'influence des planètes.

nières ombres, les simples inclinations au mal[1]. Matelda incarne, dans l'œuvre de Dante, l'activité vertueuse qui, ayant assuré à l'homme la félicité dès ici-bas, le prépare à une félicité encore supérieure[2]. Entraîné par Béatrice[3], le poète monte à travers les sphères radieuses du ciel, il s'abandonne tout entier à la science émanée de Dieu, jusqu'à ce qu'il touche à l'Empyrée[4]. Là, un nouveau guide est indispensable; la connaissance des vérités révélées éclaire l'intelligence, mais la vue directe de Dieu et l'intime pénétration des mystères exigent une disposition de l'âme qui est étrangère à la science : cette joie suprême, Dante la doit à l'intercession de saint Bernard, symbole de la vie contemplative, qui, des hauteurs du Paradis céleste, s'oppose avec une symétrie parfaite à la vie active, personnifiée par Matelda, dans le Paradis terrestre[5]. *Nous saisissons ici le passage de la moralité pratique, non moins sociale qu'individuelle, à l'intuition mystique :* cette sublimation de l'être moral, cette découverte de l'Un, du Bien, ne se réalisent, chez Dante, qu'à la lumière de la Révélation et avec le concours de la grâce ! Il est assez piquant de noter que les saints théologiens invoqués par Dante sont précisément choisis parmi les maîtres de la scolastique, et parmi ceux qui ont le plus rigoureusement combattu les tendances de certains averroïstes, de certains interprètes aventureux du dogme de la Trinité[6], et de certains hérétiques qui déviaient vers le panthéisme. C'est qu'au fond, — malgré certaines imitations ou réminiscences de détail, qui n'engagent pas la substance de la Foi, — l'auteur de la *Divine*

[1] Cf. Hauvette, *op. cit.*, p. 255 et sq.

[2] *Purgatoire*, XXVIII et XXIX.

[3] Béatrice incarne l'amour, au sens platonicien. Dante lui confie l'honneur et le privilège de l'introduire dans ce Paradis, au seuil duquel le paganisme, même représenté par Virgile, a dû s'arrêter. (Cf. Hauvette, p. 267 et sq.)

[4] Sur le Cristallin et l'Empyrée (Cf. *Paradis* XXVIII, XXX. — Bruno, W., II, 386-7; L., 700-1; G., II, 413).

[5] Hauvette, *op. cit.*, p. 277, 308.

[6] Cf. la polémique de saint Bernard contre Abélard.

*Comédie* ne prend et ne souligne, dans la riche synthèse du néo-platonisme, que ce qu'il juge d'accord avec les dogmes du spiritualisme orthodoxe[1]. Il semble bien, d'autre part, que Dante n'admette guère qu'une moralité complète puisse se développer en dehors de la foi catholique.

## IV. — LES CONCEPTIONS MORALES DE DANTE

En Italie, le Moyen Age, à la fois théologique et poétique, semble se résumer presque tout entier dans la grande figure de Dante. Quel a donc été l'enseignement moral de l'admirable, pathétique et profond « visionnaire » qui a condensé dans la Divine Comédie les méditations de plusieurs siècles, en les colorant de ses souvenirs personnels et en les animant de sa ferveur de prosélyte[2]? Cet enseignement est fait de tant de détails qu'il devient malaisé d'en donner un aperçu d'ensemble. « On doit cependant remarquer, écrit M. Hauvette[3], que, dans le Purgatoire, les encouragements à la pratique des vertus suivent la classification traditionnelle des sept péchés capitaux, au lieu que, dans l'Enfer, la satire des vices, la malédiction des crimes, se déroulent dans un ordre plus imprévu. La base adoptée par le poète, pour sa classification, n'est pas, en effet, celle des péchés capitaux, mais bien, comme il l'indique lui-même, une distinction empruntée à l'Ethique d'Aristote[4], celle des trois mauvaises dispositions de l'âme, l'incontinence, la violence bestiale et la méchanceté proprement dite :

[1] Sur l'orthodoxie de Dante et sur le but qu'il se proposa en écrivant la *Divine Comédie* (Cf. Hauvette, *op. cit.*, 2e éd., p. 74-75 ; 203-205, 278). Il place, dans le ciel du Soleil, saint Thomas et saint Bonaventure (XXI et XII), dans le ciel de Saturne, saint Pierre Damien et saint Benoît (XXI et XXII), dans l'Empyrée, saint Bernard (XXXIII, 1-39).

[2] Cf. *Divine Comédie*, 2, XXXII, 103-105 ; 3, XVII, 127-142, XXVII, 64-66.

[3] *Op. cit.*, p. 206, 242, 279.

[4] *Div. Com.*, XI, v, 79 sq.

l'incontinence est la moins odieuse, puisqu'elle résulte seulement d'une volonté insuffisante pour résister aux mauvais penchants de la nature humaine, tandis que les deux autres dispositions impliquent la recherche consciente du mal ; mais la violence bestiale, qui agit, comme chez les brutes, à l'exclusion de la raison, est moins raffinée que la méchanceté réfléchie au service de laquelle l'homme met l'exercice de cette raison qui devrait être son plus noble privilège. Sur cette théorie, Dante a conçu un enfer divisé en deux grandes régions : une zone supérieure, comprenant les cinq cercles les plus vastes, est réservée aux pécheurs par « incontinence » — luxure, gourmandise, avarice et colère ; — et l'on remarquera que la paresse, pusillanimité ou indécision, qui pousse l'homme, non pas à agir, mais à ne point agir, est reléguée en marge de l'Enfer, dans le vestibule qui précède l'Achéron. Ensuite vient « le bas Enfer[1] » autrement dit, la « Ville de Lucifer » (Città di Dite), où sont réparties, entre trois cercles de moindre diamètre (cerchietti), toutes les variétés de damnés qui ont aimé et recherché le mal.

Mais ici les subdivisions se multiplient, et la visite de ces trois cerchietti occupe plus des deux tiers de l'Enfer. Le septième cercle est celui des violents, divisés en trois catégories, — violents contre leur prochain, contre eux-mêmes et contre Dieu. La méchanceté proprement dite se présente sous deux aspects, ruse et tromperie simples, dont le huitième cercle n'offre pas moins de dix variétés, et trahison — à l'égard des parents, de la patrie, des amis et des bienfaiteurs — expiée au neuvième cercle, le plus profond, que domine la hideuse figure du Génie du mal. Bien que cette classification ne coïncide pas avec celle des péchés capitaux, elle n'y contredit pas, car il est clair que l'envie et l'orgueil, s'il n'en est fait aucune mention expresse en des cercles spéciaux, entrent pour beaucoup dans la violence brutale, la fraude et la trahison.

[1] VIII, 75.

D'autre part, Dante a fort ingénieusement ajouté un élément de plus au tableau ; la privation de la foi, sans faute personnelle, caractérise les habitants du Limbe, groupés aussitôt après le passage de l'Achéron, tandis que la *résistance à la foi*, c'est-à-dire un acte de révolte et d'ingratitude qui constitue l'hérésie, est châtiée au sixième cercle, dans l'enceinte de la ville de Satan. Ainsi, ces deux séries distinctes de damnés incroyants forment chacune le premier échelon des deux grandes régions infernales. A regarder de haut l'ensemble des préceptes et des invectives semés d'une main prodigue d'un bout à l'autre du poème, il ressort avec évidence que, de tous les vices qu'il a flagellés, celui que Dante tenait pour le plus funeste est la cupidité : par elle, les pasteurs de l'Eglise du Christ ont méconnu tous les enseignements de leur maître, tandis que la grandeur de l'apostolat franciscain trouve son explication dans le culte chevaleresque que saint François avait voué à Dame Pauvreté[1]. La vertu qui lui paraissait la plus touchante et la plus précieuse est l'humilité : — c'est, avec la noblesse (gentilezza), la qualité que Dante tout jeune louait le plus chez Béatrice ; c'est encore celle qu'il admire, unie à la puissance, chez la Vierge Marie[2]. Enfin l'idéal de perfection chrétienne que l'homme devrait se proposer sans cesse est la conformité absolue de ses désirs avec la volonté de Dieu « Sa volonté est notre paix[3] ».

Comme l'a remarqué Cantu[4], Dante est donc loin de négliger les vertus sociales : « Dans la cité où règne Dité, le courroux céleste se déchaîne surtout contre ceux qui ont offensé autrui ; les méfaits s'expient par des peines proportionnées au préjudice qu'ils ont causé à la communauté. C'est spécialement à ce point de vue que le poète soulève et discute certaines questions, par exemple, celle des inimitiés politiques,

[1] 3, XI, 58-84.
[2] 3, XXXIII, 2.
[3] 3, III, 85.
[4] *Op. cit.* t. XII, p. 564, 566-8.

des vœux, du libre arbitre, de l'hérédité, du choix d'un état, etc. S'il exalte les anciens temps, où Florence prospérait au sein d'une paix heureuse, où la concorde unissait pour le bien public des citoyens contents de peu, où l'honnêteté scrupuleuse était l'ornement de chaque foyer, ce n'est pas seulement parce que ses convictions politiques, blessées par l'évolution de sa patrie, l'incitent à réagir contre la moralité plus lâche de ses contemporains, c'est aussi parce qu'il croit nécessaire de donner des leçons aux hommes de son époque, qui, dans tous les pays d'Europe, mais plus spécialement en Italie, emploient tour à tour l'artifice et la force pour l'égoïste satisfaction d'appétits insatiables, et qui, tout en gardant parfois le masque de la religion, violent à chaque instant la grande loi de la charité fraternelle. »

---

# TABLE ONOMASTIQUE[1]


Abano (Pietro d'), 51.
Abélard, 92, 218, 287.
Agrippa, 32, 80, *App.*
Albert le Grand, 54, 60.
Amaury de Bène, 79.
Anaxagore, 183.
Anselme (Saint), 194, 274.
Arioste, 159.
Aristote, 19, 59, 62, 67, 70, 71, 75-77, 82 et sq., 86, 109 et sq., 114, 119, 134, 152, 168, 190, 195, 200, 204, 208, 222 et sq., 228, 239 et sq., 284, *App.*
Aubigné (D'), 29.
Augustin (Saint), 34, 57 et sq., 62, 64, 77, 193, 194, 265 et sq., 270, 287.
Aulu-Gelle, 234.
Averroès, 184, *App.*
Avicebron, 184.
Avicenne, 59, *App.*

Bartholmess, 17, 50.
Bernard de Chartres, 194.
Berti, 15, 32, 49, 65, 86, 213, 273, 278, 287.
Boccace, 29.
Boèce, 111.
Bœhme, 259.
Bossuet, 146, 242, 309.
Boutroux, 272.
Bréhier, 245.
Brünnhofer, 31, 203, 217, 280, 305.
Brunschvicg, 80, 301, 312.
Buddeus, 17.
Burckhardt, 291.

Calvin, 35, 99, 279.
Campanella, 280, 288, 293.
Cantu, *App.*
Cardan, 39, 80, 185, 241-2, 292.
Carrière, 16, 309.
Charron, 292.
Chrysippe, 84.
Cicéron, 84, 89, 122, 135, 218, 230, 241.
Clemens, 193, 267.
Couchoud, 301.
Crantor, 104, 230.
Cremonini, 51, 185, 206.
Cusa (N. de), 19, 33, 63, 190, 193, 243.

Dante, 19, 30, 50, 67, 206, 250, *App.*
David de Dinant, 79, 185.
Delacroix, 258.
Delbos, 297 et sq.
Démocrite, 19.
Descartes, 52, 297.
Dimier, 35.


Cette table indique les *principaux* passages où sont cités les auteurs (philosophes, littérateurs, commentateurs, etc.) de quelque importance. *App.* = appendice.

Duns Scot, 60.

Empédocle, 19, 183.
Epictète, 77.
Epicure, 19, 208.
Epicuro (Marco-Antonio), *App.*
Erasme, 152.
Fichte, 26, 260, 280.
Ficin, 23 (et à propos de plusieurs citations de Plotin).
Fiorentino, 19, 20, 35, 50, 66, 68, 86, 185, 243, 277, 293.
Fouillée, 58.
Franco (N.), 20.

Galilée, 34, 282.
Gazali, 184.
Gentile, 15, 16, 24, 35, 49, 86, 124.
Giraud (V.), 272.
Groto (Luigi), 135, *App.*
Guyau, 225, 286.

Hamann, 243.
Hartung, 54, 304.
Hauvette, 250, *App.*
Hégel, 26, 215, 280.
Helvétius, 87.
Herder, 21, 259.
Höffding, 215, 245, 259, 280, 294, 296, 311.
Horace, 19, 65, 90, 96, 120, 150.
Hyginus, 19.

Jacobi, 27, 259.
Janet (Paul), 58, 167.
Joly (H.), 258.
Juste-Lipse, 292.
Juvénal, 104, 132.

Kant, 52, 88, 280, 294, 311.
Képler, 34.
Krause, 305.
Kühlenbeck, 21 et sq., 24, 67, 74, 92, 96, 103, 123, 153, 302, 309.

La Bruyère, 85.
La Mothe Le Vayer, 33.
Lanson, 21.
Leclère, 250.
Leibniz, 202, 211, 266, 302.
Lessing, 280, 294.
Lucien, 19, 21, 32.
Lucrèce, 46, 65.
Luther, 35, 98, note à la fin du volume.

Machiavel, 30, 32.
Mac-Intyre, 15, 17, 184, 255.
Malebranche, 199, 245, 260.
Montaigne, 85, 106, 126, 208.
Montesquieu, 94.

Ovide, 19, 127, 154, 163, 164, 165.

Pascal, 80, 87, 126, 150, 152, 156, 208, 211, 234, 236, 272, 312.
Patrizzi (F.), 185, 248.
Paul (Saint), 34, 273 et sq.
Pétrarque, 19, 21, 29, *App.*
Piat, 58.
Picavet, 79, 186, 264, 276.
Pic de la Mirandole, 80, *App.*
Platon, 19, 23, 58, 59, 62, 65, 68-73, 75, 76, 80-84, 89-90, 116, 152, 168, 191, 204, 208, 212, 235, 239 et sq., 284.
Plotin, 23, 58-59, 63, 66-69, 70, 73, 90, 107, 119, 123, 133, 156, 160, 186 et sq., 195, 199 et sq., 253 et sq., 260 et sq., 306 et sq.
Plutarque, 69, 230.
Pomponazzi, 29, 51, 282, 291, 303.
Porphyre, 19, 262.
Portius, 256.

Quevedo Villegos, 141.

Radouant, 292.
Renan, 34, 93.
Ritter, 309.
Rixner (et Siber), 19.
Robin, 249.

Rodoconacchi, 170.

Sabellius, 288.
Saisset, 309.
Schelling, 27, 204, 244, 259.
Schiller, 26, 253-254.
Schleiermacher, 259, 294.
Scot Erigène, 34, 79.
Séailles, 167, 310.
Sénèque, 19, 120, 150.
Sertillanges, 223, 267.
Servet (Michel), 99.
Sextus Empiricus, 104, 110.
Sextus, 202.
Socrate, 19, 75, 152.
Sophocle, 72.
Spamponato, 19, 20, 30, 32, 38, 129, 177.
Spaventa, 255, 297.
Spinoza, 52, 89, 254, 297 et sq., 304.
Stein, 18.
Strowski, 272, 292.
Summonte, 178.
Stoïciens, 77, 119, 149, 152.

Tansillo, 19, 175, *App.*
Tarozzi, 210.
Tasse, 19.
Telesio, 240, 293, 301.
Thomas (Saint), 54, 60, 79, 267 et sq., 274.
Tocco, 35, 48, 63, 86, 115, 184, 185, 193, 203, 209, 217, 253, 258, 267, 293, 304.
Toland, 17.

Vair (Guil. du), 292.
Valla (L.), 152, 304.
Vanini, 39, 285.
Virgile, 19, 94, 121, 154, 164, 169, 173.
Vougny (De), 22.

Weber, 202.

Zabarella, 256.
Zanta, 292.
Zeller, 58.

# TABLE DES MATIÈRES

Bibliographie . . . . . 9
1. Editions originales . . . . . 9
2. Editions modernes . . . . . 9
3. Traductions . . . . . 10
4. Etudes historiques ou critiques . . . . . 11
Introduction . . . . . 15
Le mythe du *Spaccio* . . . . . 29
Traduction, avec notes, du deuxième dialogue du *Spaccio* . . . . 57
Commentaire . . . . . 181
1. Les fondements métaphysiques de la morale de Bruno . . . 184
2. La construction et le contenu de la doctrine morale de Bruno. — La théorie des « contraires » . . . . . 220
3. Rapports de cette éthique avec le mysticisme, la conception religieuse, la personnalité et l'époque de Bruno . . . . . 247
4. Coïncidences ou influences — les deux aspects de la morale de Spinoza — Bruno et ses critiques : monisme ou émanatisme? Jugement d'ensemble . . . . . 297
Notes. . . . . 313
Appendice . . . . . 321
1. Agrippa . . . . . 321
2. La valeur littéraire des *Eroici furori*. . . . . 323
3. Dante et l'orthodoxie . . . . . 330
4. Les conceptions morales de Dante . . . . . 333
Table onomastique . . . . . 337

Lyon. Imprimerie A. Rey, 4, rue Gentil - 76999

Philos.
B898e
159937
Author Bruno, Giordano
Title L'éthique de Giordano Bruno et le Deuxième

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 19 07 07 015 2